

**ANALISIS AKULTURASI BUDAYA DAN KEPERCAYAAN
TRADISIONAL MASYARAKAT ACHEH MENURUT
PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM**

MUHAMMAD ARIFIN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

**ANALISIS AKULTURASI BUDAYA DAN
KEPERCAYAAN TRADISIONAL MASYARAKAT
ACHEH MENURUT PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM**

MUHAMMAD ARIFIN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

**ANALISIS AKULTURASI BUDAYA
DAN KEPERCAYAAN TRADISIONAL MASYARAKAT
ACHEH MENURUT PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM**

MUHAMMAD ARIFIN

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH
DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan untuk mengkaji isu-isu tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam. Sebelum bertapaknya Islam di Aceh, penduduk di tempat tersebut adalah menganuti agama Hindu dan Buddha, oleh itu maka ketika Islam masuk dan berkembang di Aceh, pengaruh budaya dan kepercayaan tradisional yang sudah berakar-umbi dalam struktur sosial masyarakat Aceh sangatlah sulit dihilangkan sama sekali. Apalagi masyarakat Aceh sangat menjunjung tinggi budaya dan kepercayaannya sehingga keduanya bagaikan hubungan zat dan sifat yang tak mungkin dipisahkan sama sekali. Dalam falsafah hidup masyarakat Aceh, hubungan keduanya ini terpatut dalam sebuah *Hadith Majah, hukom ngen adat lagei zat ngen sifeut*. Perbincangan dalam tesis ini melibatkan beberapa isu penting, iaitu akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh, seperti ritual *peuneuphoen*, *takei* dan *rah ulei* di kuburan, konsep akulturasi dalam perspektif Islam, isu tentang faktor kemunculan akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh dan bagaimana formulasi kaedah penyelesaian terhadap tradisi bercanggahan tersebut. Kajian terhadap beberapa budaya dan tradisi tersebut dipilih adalah kerana sampai setakat ini ritual tersebut masih popular diamalkan di Aceh. Kajian ini menggunakan metode temu bual, pemerhatian ikut serta, dan dokumentasi untuk mendapatkan data primer, manakala data sekunder diperolehi daripada berbagai literatur, buku-buku, kertas seminar, laman web, tesis dan bahan-bahan rujukan lainnya kemudian dianalisis secara kualitatif, induktif dan deduktif terhadap data yang diperolehi. Hasil kajian menunjukkan bahawa, wujudnya beberapa budaya dan kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh yang sebahagian besar merupakan hasil akulturasi dengan budaya pra Islam. Wujudnya budaya dan kepercayaan tradisional tersebut sampai setakat ini adalah disebabkan masyarakat Aceh sangat menjunjung tinggi segala budaya dan kepercayaannya. Selain itu, kurangnya pemahaman terhadap kebercanggahan amalan tersebut dengan agama yang mereka anuti menyebabkan ritual tersebut berkekalan diamalkan. Untuk formulasi penyelesaian terhadap ritual tersebut, perlu diberikan maklumat oleh tokoh agama dan cendekiawan bahawa ritual tersebut bercanggahan dengan pemikiran Islam.

ABSTRACT

This study aimed to investigate the issues of cultural acculturation and traditional beliefs of the Acehnese society from Islamic perspective. Before the era of Islam, the people in that area embraced Hindu and Buddhist as their cultural and traditional beliefs. Consequently, the influence of the beliefs that are rooted within the Acehnese social structure is very difficult to completely avoid although Islam has been accepted and embraced by the society. The Acehnese society itself upholds culture and beliefs very highly as the two inseparable components. In the philosophy of life of the Acehnese society, the relationship between the components is embedded in a *Hadith Majah*, which is *hukum ngen adat lagei zat ngen sifeut*. The discussion in this thesis involves several important issues, namely the cultural acculturation and traditional beliefs of Acehnese society, the existence of a catalyst factor of cultural acculturation and traditional belief, and the formulation of solutions to the paradox tradition. The study on some of the culture and traditions of the chosen is because up so far is still a popular ritual practiced in Aceh. Primary data for this study was obtained from interviews, participation observation, and documentation, while secondary data was obtained from the literature, books, seminar papers, websites, theses and other related materials. The data was then analyzed qualitatively, inductively and deductively. The findings reveal that, the existence of some cultural and traditional beliefs within the Acehnese society was derived from the pre Islamic era. This condition was worsened by their life philosophy that is upheld highly, and their lack of understanding on their routine which actually contradict with their own faith. Consequently, the practice is continuing. To solve this contradiction, the religious leaders and scholars in Aceh should educate the people that the current rituals are not compliance with the Islamic faith.

PENGHARGAAN

Puji dan syukur dipersembahkan kehadapan Allah S. W. T. Salawat beriring salam juga dipersembahkan kepada Nabi Muhammad S.A.W, yang telah membawa manusia ke alam yang penuh ilmu pengetahuan dan berperadaban Islami. Dalam penulisan Tesis ini, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang terbabit.

Terima kasih yang tidak terhingga semestinya disampaikan kepada penyelia Prof Madya Dr Khadijah Binti Mohd Khambali @ Hambali atas semua bantuan, dukungan, bimbingan dan arahan yang terus menerus, baik berupa moral mahupun dalam bentuk material selama proses penyelesaian tesis ini. Semoga Allah akan memberikan balasan yang lebih baik kepada beliau atas budi baik dan perhatiannya selama ini sehingga penulis merasakan perhatian beliau seperti perhatian seorang ibu yang tulus terhadap anaknya.

Terima kasih juga diucapkan untuk isteri tercinta Zuharny yang telah rela ditinggalkan semasa melakukan penulisan tesis ini. Pengorbanan dan kesetiaan serta kasih sayangnya telah membuat peneliti tegar dan berjaya melakukan penelitian ini. Tanpa pengorbanan dan dukungannya, penelitian ini tidak akan pernah ada. Begitu pula Avicenna dan Averros yang selalu merindukan kehadiran ayahnya di saat-saat mengantar sekolah dan jemputan pulang. Mendoakan agar ayah cepat selesai study di UM agar bisa selalu bersama.

Penghargaan khas dipersembahkan kepada Ayahanda almarhum Tengku Qamaruzzaman, Ibunda tercinta almarhumah Husna binti Tengku Ahmad Arby, yang tidak henti-hentinya berdo'a bagi kesuksesan peneliti. Kemudian adik tersayang Abidah, Misbahuddin dan Muhammad Amin. Terima kasih kepada mereka semuanya, semoga rahmat dan kebaikan Allah sentiasa bersama mereka.

ISI KANDUNGAN

HALAMAN TAJUK	i
BORANG PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN	ii
ABSTRAK	iii
ABSTRACT	iv
PENGHARGAAN	v
ISI KANDUNGAN	xi
SENARAI JADUAL	x
SENARAI SINGKATAN	xi
SENARAI LAMPIRAN	xii
PANDUAN TRANSLITERASI	xiii

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 Pengenalan	1
1.2 Latar Belakang Masalah.....	2
1.3 Persoalan Kajian.....	16
1.4 Objektif Kajian.....	16
1.5 Kepentingan Kajian.....	16
1.6 Sorotan Literatur	17
1.7 Skop Kajian.....	36
1.8 Metode Kajian	39
1.8.1 Reka Bentuk Kajian	40
1.8.2 Metode Pengumpulan Data	40
1.8.3 Analisis Data	51
1.9 Susunan Penulisan	52

1.10 Kesimpulan	53
-----------------------	----

BAB 2: KONSEP AKULTURASI DAN KONSEP TAWASUL MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

2.1 Pengenalan	56
2.2 Pengertian Kebudayaan	56
2.3 Agama dan Kebudayaan	67
2.4 Akulturasi	86
2.5 Asimilasi	92
2.6 Akulturasi dalam Islam	95
2.7 Fungsi Budaya Lokal dalam Islam.....	105
2.8 Tawasul dalam Islam	119
2.8.1 Jenis-Jenis Tawasul.....	122
2.8.2 Dalil-Dalil Tawasul.....	125
2.8.3 Tawassul di Kuburan	130
2.9 Ziarah Kubur dalam Islam	134
2.10 Roh Menurut Ulama	137
2.11 Kesimpulan	139

BAB 3: SITUASI SOSIAL DAN KEAGAMAAN MASYRAKAT ACHEH

3.1 Pengenalan	141
3.2 Kepercayaan Orang Aceh Pra Islam	141
3.3 Sejarah Kedatangan Islam ke Aceh	154
3.4 Struktur Sosial Masyarakat Aceh	163
3.5 Dayah Sebagai Pusat Studi Agama di Aceh	165

3.6	Akidah Masyarakat Aceh	178
3.7	Syari'at Islam di Aceh.....	181
3.8	Organisasi Keagamaan di Aceh	183
3.8.1	Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh.....	183
3.8.2	Muhammadiyah.....	187
3.8.3	Himpunan Ulama Dayah (HUDA).....	197
3.8.4	Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA).....	200
3.9	Kesimpulan	203

BAB 4: ANALISIS AKULTURASI BUDAYA DAN KEPERCAYAAN TRADISIONAL MASYARAKAT ACHEH MENURUT PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM

4.1	Pengenalan	205
4.2	Budaya Aceh	205
4.3	Budaya Hindu dan Buddha	220
4.4	Analisis Akulturasi Budaya dan Kepercayaan Tradisional Masyarakat Aceh Menurut Perspektif Pemikiran Islam	223
4.4.1	Rah Ulei di Kuburan	223
4.4.1.1	Motivasi dan Pandangan Masyarakat Terhadap Rah Ulei	226
4.4.1.2	Sejarah Ziarah Kubur	227
4.4.1.3	Pandangan Tengku Dayah Terhadap Rah Ulei	237
4.4.2	Kenduri Blang	241
4.4.2.1	Ritual Khanduri Blang	241
4.4.2.2	Ritual dan Masa Turun ke Sawah	241
4.4.2.3	Ritual Adat Meugou	246
4.4.3	Peuneuphoen	251

4.4.4 Takei.....	256
4.5 Faktor Kemunculan Fahaman yang Bercanggahan dengan Pemikiran Islam....	264
4.6 Formulasi Kaedah Penyelesaian Terhadap Faham Bercanggahan dengan Pemikiran Islam	277
4.7 Kesimpulan	288

BAB 5: KESIMPULAN

5.1 Pengenalan	290
5.2 Rumusan.....	290
5.3 Cadangan	293
5.4 Penutup	294

RUJUKAN	295
----------------------	------------

LAMPIRAN

Jadual 1.1	Senarai Ahli Kumpulan Pakar	43
Jadual 1.2	Senarai Ahli Pakar yang Memberikan Kesahehan soalan temu bual	47
Jadual 3.1	Pendidikan Umum	193
Jadual 3.2	Pendidikan Agama	193
Jadual 3.3	Pendidikan Kejuruan / Keahlian	194
Jadual 3.4	Sarana Ibadah	194
Jadual 3.5	Panti Asuhan Muhammadiyah	194
Jadual 3.6	Rumah Bersalin / BKIA	195

SENARAI SINGKATAN

%	peratus
&	Dan
BPS	Badan Pusat Statistik
Cet.	Cetakan
DPRA	Dewan Perwakilan Rakyat Aceh
DPRK	Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten
HUDA	Himpunan Ulama Dayah Aceh
MUI	Majelis Ulama Indonesia
Ed.	Editor
et al.	3 orang penyunting atau lebih
GAM	Gerakan Aceh Merdeka
h.	Halaman
<i>Ibid</i>	<i>Ibidem</i> (pada tempat yang sama)
Jil.	Jilid
MoU	<i>Memorandum of Understanding</i>
MPU	Majelis Permusyawaratan Ulama
MUI	Majelis Ulama Indonesia
No.	Nombor
PERSIS	Persatuan Islam Indonesia
PNS	Pegawai Negeri Sipil
PP	Peraturan Pemerintah
PUSA	Persatuan Ulama Seluruh Aceh
RM	Ringgit Malaysia
Rp	Rupiah
SAW	Salla Allahu ‘Alaihi Wasallam
SWT	Subhanahu Wata‘ala
Tgk	Tengku
Terj.	Terjemahan
UU	Undang-Undang
UUPA	Undang-Undang Pemerintah Aceh
Vol.	Volume

SENARAI LAMPIRAN

Lampiran 1	Soalan Temu Bual
------------	------------------

PANDUAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

Arab	Roman	Arab	Roman	Arab	Roman
ا, ء	a, 'a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	s	م	m
ج	j	ض	d	ن	n
ح	h	ط	t	ه	h
خ	kh	ظ	z	و	w
د	d	ع	'	ي	y
ذ	dh	غ	gh	ة	h,t
ر	r	ف	f		

B. Vokal

VokalPendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
اَ	a	قَنَاتَ	<i>qanata</i>
اِ	i	سَلِمَ	<i>salima</i>
اُ	u	جُعِلَ	<i>ju'ila</i>

VokalPanjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
اِ / يِ	a	كُبْرَى / بَابُ	<i>bab/kubra</i>
يِ	i	وَكَيْلٌ	<i>wakil</i>
وِ	u	سُورَةٌ	<i>surah</i>

C. Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
وَ	aw	قَوْلٌ	<i>qawl</i>
يَ	ay	خَيْرٌ	<i>khayr</i>
وَّ	uww	قُوَّةٌ	<i>quwwah</i>
يِّ	iy/i	عَرَبِيٌّ	<i>'arabiy/i</i>

Sumber: Akademi Pengajian Islam, *Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya*, ed. ke-3(Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2012), 45.

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 Pengenalan

Aceh¹ yang dikenali dengan sebutan Serambi Mekah² merupakan sebuah negara yang didiami oleh suku kaum yang menetap di hujung pulau Sumatera wilayah Indonesia. Hampir seluruh penduduk Aceh beragama Islam yang taat. Selain daripada itu, Aceh terkenal sebagai wilayah yang pertama sekali bertapaknya Islam di Asia Tenggara. Aceh juga telah banyak melahirkan ulama yang telah berkembang dan tersebar kajian keislaman di Nusantara seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin As Sumatrani, Abdurrauf As Singkili dan Nuruddin Ar-Raniry.

Dalam huraian A. Hasjmy, sebagai bukti keberadaan Islam di Aceh, terdapat beberapa kerajaan Islam yang paling lama di Nusantara, seperti Kerajaan Islam Perlak (840-1291), disusuli oleh Kerajaan Islam Samudera Pasai (1042-1427), Kerajaan Islam Beunua atau Kerajaan Islam Teumieng/Tamiang (1184-11398), Kerajaan Islam Lingga, Kerajaan Islam Pidier/Pidie, Kerajaan Islam Jaya, Kerajaan Islam Darussalam (1205-1530), dan Kerajaan Aceh Darussalam (1511-1903).³

¹ Aceh berasal dari kata "Aca" yang ertinya saudara perempuan. Konon kata-kata tersebut berasal daripada "Bak si Aceh-Acheh," nama pohon yang teramat besar, semacam pohon beringin besar, pohon tersebut sekarang ini sudah jarang ditemukan, selanjutnya lihat Aboe Bakar Aceh, *Tentang Nama Aceh* dalam Ismail (ed.). "*Bunga Rampai Tentang Aceh*," Jakarta: Bharata Karya Aksara, 1980), 56. Lihat juga Wan Hussein Azmi, "*Islam di Aceh Masuk dan Berkembangnya Hingga Abad ke XVI*." Dalam A. Hasjmy (peny) "*Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*," (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), 199. Lihat pula Yusny Saby, "*Islam and Social Change: The Ulama in Achehnese Society*." "Disertasi Ph. D Temple University, 1995, 3. Lihat pula Kamaruzzaman Bustamam Ahmad: "*Islam Historis: Dinamika Study Islam di Indonesia*." (Yogyakarta: Galang Press, 2002), 220.

² Serambi Mekkah adalah nama panggilan kepada Aceh sejak sebelum Indonesia merdeka, daerah tersebut merupakan tempat persinggahan terakhir Muslim Nusantara manakala menunaikan Ibadah Haji ke Mekkah, akan tetapi juga kerana Aceh merupakan daerah yang paling barat merupakan daerah yang paling awal masuknya Islam ke Nusantara pada abad ke XVII. Namun demikian, keadaannya sekarang sudah tidak cocok lagi dipanggil Serambi Mekkah, ini kerana di Aceh sudah banyak didapat masyarakatnya yang tidak lagi memahami ajaran Islam dengan baik, bahkan membaca Al-Quran saja mereka tidak mampu lagi. Pelanggaran syariat Islam juga sering terjadi di Aceh. Lihat, Daerah Istimewa Aceh, "*Buku Profil Republik Indonesia*" (Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara, 1992), 297.

³ Ali Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Benua, 1983), 10.

Masyarakat Aceh terkenal dengan ketaatannya terhadap agama dan sangat menyanjung tinggi budaya serta adat-istiadatnya. Sebelum Islam datang ke Aceh, pengaruh Hindu dan Buddha sudah berakar umbi dalam tradisi dan kepercayaan masyarakat Aceh. Walaupun Islam sudah berkembang dan maju di Aceh, terdapat beberapa budaya dan kepercayaan tradisional yang masih diamalkan oleh masyarakat Aceh ini dan ianya bercanggah dengan ajaran Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah yang merupakan satu-satunya mazhab teologi atau pemikiran yang diamalkan oleh masyarakat muslim Aceh.

1.2 Latar Belakang Kajian

Manusia walaupun di mana mereka berada mempunyai kaitan yang erat dengan adat dan budayanya. Manusia menciptakan budaya dan budaya juga membentuk karakter manusia. Kebudayaan menempati posisi sentral dalam seluruh keperluan hidup manusia. Seluruh landasan hidup manusia dan masyarakat berdiri di atas landasan kebudayaan.⁴ Realiti keragaman umat Islam Nusantara mengindikasikan bahawa di segala penjuru negeri kepulauan ini kefahaman tentang ajaran Islam sangat bervariasi dan sangat dipengaruhi oleh budaya pra Islam. Sebelum Islam datang, pelbagai adat kuno dan kepercayaan lokal banyak dipraktikkan sehingga sangat menyatu dengan struktur sosial masyarakat. Sebahagian besar tempat, kedatangan Islam dengan jalan damai bukan secara penaklukan dan secara umum dapat dikatakan bahawa Islam tidak menggantikan atau menghancurkan tradisi budaya yang sudah lama wujud terutama ajaran dan budaya Hindu dan Buddha tetapi memadukannya dengan tradisi yang sedia ada.⁵

⁴ Rafael Raga Maran, *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), 18.

⁵ Erni Budiwanti, *Islam Sasak* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 86.

Sebelum agama Islam berkembang di Aceh, dapat diketahui daripada sejarah bahwa daerah ini sudah berabad-abad lamanya dipengaruhi oleh tradisi agama Hindu dan Buddha terutamanya di daerah lautan yang terletak di antara benua. Sedangkan di pedalaman pengaruh animisme dan dinamisme masih sangat kuat.⁶

Sebelum kedatangan Hindu dan Islam, Aceh merupakan satu negeri yang dipercayai dalam sumber sejarah China sebagai sebuah negeri Buddha pada abad ke-5M.⁷ Dalam gambaran mengenai kehidupan masyarakat Aceh (Melayu-Indonesia), sebelum menganut agama Islam, bahwa agama yang dianuti yang sebenar adalah agama Hindu dan Buddha yang dicampur-adukkan dengan agama yang telah wujud sebelum kedua agama tersebut tiba dalam kalangan Aceh-Melayu.⁸

Lebih dari itu, diperkirakan kebudayaan dan agama penduduk dipengaruhi oleh ajaran Hindu dan Buddha. Malah ada yang beranggapan bahawa di Aceh telah berdiri beberapa buah kerajaan Hindu, iaitu Kerajaan Indra Patra, Kerajaan Indra Purwa, dan Kerajaan Indra Puri (walaupun berupa kerajaan-kerajaan kecil). Para pemeluk agama Hindu dan Buddha saat itu mendiami kawasan pesisir pantai, sedangkan di pedalaman masih dipengaruhi oleh kepercayaan animisme dan dinamisme.⁹ Berdasarkan keterangan tersebut, dapat diambil kesimpulan bahawa Kerajaan Lamuri merupakan Kerajaan Hindu/Buddha.

Menurut pendapat yang diambil daripada A. Mukti Ali, bahawa sebelum agama Islam memasuki Indonesia, agama Islam terlebih dahulu masuk ke India, bahkan penyebarannya dimulai dari Gujarat, India. Hal ini dijelaskan oleh beliau dalam buku yang bertajuk “Alam Pikiran Moden” di Indonesia seperti berikut: sejarah telah

⁶ Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Aceh* (Medan: Manora, 1992), 26.

⁷ A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Benua, 1983), 6.

⁸ Naguib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: UKM, 1972), 12.

⁹ A. Hasjmy, *Kesenian Aceh Bersumber pada Ajaran Islam, Makalah pada Forum University Kebangsaan Malaysia*, Agustus 1995, 333.

mencatatkan bahawa Islam masuk dari India, di mana Islam tidak terlepas daripada pengaruh Hindu. Percampuran antara Hindu dan Islam menyebabkan mudahnya agama Islam masuk ke negara Indonesia, kerana sudah mengenali ajaran Hindu. Sebahagian besar tersebarnya Islam ke Indonesia ialah hasil daripada penyebaran kaum sufi. Dalam beberapa perkara, mereka bersikap toleransi terhadap ajaran asli penduduk tempatan dengan adat istiadat yang hidup dan berkembang di tempat tersebut. Ajaran Islam itu berkembang dengan pesat juga didukung oleh pembawa-pembawanya yang telah memberikan kesempatan kepada adat kebiasaan yang hidup dalam masyarakat.¹⁰

Sementara itu, menurut Kamaruzaman Bustamam Ahmad, antropolog berbangsa Aceh berkata bahawa daripada kata ACHEH misalnya, maka di situ dapat difahami bahawa ada empat agama besar yang muncul yakni: Arab dengan Islam, Cina dengan agama Kong Hucu atau Tao, Eropah dengan agama Kristian, dan terakhir Indie dengan agama Hindu. Dapat dipastikan pula bahawa keempat agama besar itu pernah bertapak di Aceh, walaupun kemudian “dimenangkan” oleh agama Islam. Namun pengaruh China, Kristian, dan Hindu tetap dapat ditemui di dalam kebudayaan masyarakat Aceh hingga hari ini.¹¹ Lebih jauh lagi, menurut Kamaruzzaman bahawa budaya Aceh sendiri adalah hasil perkahwinan atau percampuran antara tradisi-tradisi Hindu-agama yang ada di Aceh sebelum datangnya Islam-dengan beberapa nilai Islam.¹²

Ketika Islam memasuki ke beberapa wilayah Nusantara, terdapat pelbagai budaya yang telah wujud. Di Jawa misalnya, proses pembentukan budaya telah berlangsung dalam waktu yang sangat panjang. Kewujudan budaya tersebut menyebabkan Islam sebagai pendatang baru haruslah selari dengan budaya yang telah

¹⁰ Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1996), 45.

¹¹ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Achehnologi* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), 112.

¹² *Ibid*, 147.

sedia ada. Akibatnya terjadilah proses saling menerima dan mengambil, sehingga terbentuklah Islam tradisional, yaitu Islam yang sudah berselari dengan budaya dan kepercayaan tempatan.¹³

Julius Jacobs, seorang ahli kesihatan yang pernah bertugas di Aceh tahun 1878 sampai menjelang akhir abad XIX, menulis: besarnya pengaruh Hindu atas penduduk asli setidaknya dapat diteguhkan oleh kenyataan tentang penggunaan nama-nama tempat dalam bahasa Hindu istilahnya yang terdapat dalam bahasa Aceh. Bahawa Hindu juga berpengaruh pada adat istiadat mereka tidak perlu diragukan lagi, terutama sekali bahawa kerajaan Hindu telah membangun teguh sehingga pertengahan abad pertama XVI ketika umat Islam menggantikan tempatnya dan benih-benih bulan sabit bertebaran luas terutama di atas runtuhannya kerajaan Hindu tersebut.¹⁴ Arbiyah Lubis juga sependapat dengan teori tersebut. Dia menyebutkan bahawa ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan Nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.

Sebelum Islam bertapak di Aceh, kebudayaan di sana dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu dari India yang dibawa oleh para pedagang dari sana melalui jalur laut. Justeru antara India dengan masyarakat Aceh telah terbentuk hubungan kebudayaan sekali gus hubungan etnik yang cukup lama. Sejarah menyatakan bahawa terdapat sejumlah pedagang dari India yang bermigrasi ke Aceh dengan membawa serta bersama mereka budaya dan kesenian yang kemudian dipraktikkan di Aceh. Kebudayaan import tersebut berkembang di Aceh dengan melakukan penyesuaian diri

¹³ Hammis Syafaq, *Bid'ah Dalam Praktek Keagamaan Masyarakat Islam Tradisional* (Jakarta: Al Maarif, 2009), 6.

¹⁴ Jacobs, *Het Familie en Kompongleven op Groot Atjeh* (Leiden: t.p, 894), 1.

dengan karakteristik budaya dan tradisi tempatan. Kerana itu terdapat beberapa adat dan kebudayaan yang diadopsi daripada kebudayaan Hindu.¹⁵

Kawalan sosial merupakan hal penting untuk memelihara kehidupan sosial. Dalam masyarakat Aceh, filsafat berikut ini merupakan alat kendali sosial (*control mechanism*) tersebut: *Adat bak po teu meuruhom, hukom bak syiah kuala* (Bahasa Aceh, maknanya adalah bahawa adat itu dijaga oleh raja-raja, dan hukum, ertinya hukum Islam, dijaga Syiah Kuala, seorang ulama terkenal. Raja merujuk kepada Sultan Iskandar Muda (wafat pada tahun 1637). Sementara Syiah Kuala merujuk pada Tengku Syech di Kuala. Implikasi terbesar dari pernyataan tersebut ialah bahawa yang disebut hukum adalah hukum (syariat) Islam. Setiap perilaku yang tidak sesuai dengan syariat Islam dan tidak konsisten dengan adat akan mendapat hukuman. Namun, bagaimanapun, hukum Islam yang diberlakukan di Aceh telah disesuaikan dengan adat. Oleh itu adat pada hakikatnya mempunyai peran yang lebih besar dari hukum Islam tersebut.¹⁶ Ungkapan Aceh tersebut, “*Adat bak poe teumeureuhom, hukoem bak Syiah Kuala.*” mengandung makna bahawa masalah adat dan hukum di Aceh merupakan dua unsur penting yang tidak dapat dipisahkan. Berbicara *hukum* adalah berbicara adat. *Po teumeureuhom* dalam kata-kata itu bermakna raja, ulama, dan ketua adat, segala urusan yang menyangkut adat istiadat, rajalah yang mengaturnya.

Perihal ini menggambarkan latar belakang yang berpengaruh pada keseharian kehidupan sosial masyarakat Aceh. Bagi masyarakat Aceh, *adat*¹⁷ adalah ketentuan hukum yang terbabit dengan kehidupan kemasyarakatan dan ketatanegaraan duniawi yang berada di tangan raja sebagai khadam adat. Sedangkan *hukum* adalah ketentuan

¹⁵ Samsul Rijal, *Dinamika Pemikiran Islam di Aceh; Mendedah Toleransi, Kearifan Lokal dan Kehidupan Sosial di Aceh* (Banda Aceh: Badan Arsip dan Perpustakaan Aceh, 2011), 90.

¹⁶ Frank M. Lebar, *Ethnic Group of Insulator Southeast Asia. Vol. 1.* (New Haven: HRAF Press, 1972), 18.

¹⁷ Berasal dari bahasa Arab ‘*adah*, bermakan kebiasaan, dikenal dalam Islam sebagai aturan, kebiasaan dan hukum, berbeza dengan syari’ah atau hukum suci. Dalam penggunaan Indonesia moden, istilah ini muncul di tengah-tengah kelompok Muslim mahupun non-Muslim. Lihat, Goldziher, 1993.

hubungan manusia dengan tuhan dan dengan sesama insan yang bersumber dari ajaran Islam. Otoritas *hukom* terletak pada ulama. Sementara *Qanun* adalah adat dan budaya kaum perempuan dalam berbagai upacara kemasyarakatan. *Reusam* menyangkut tata karma bagi laki-laki dalam melaksanakan adat dan budaya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁸

Bagi masyarakat Aceh, adat merupakan tradisi turun temurun yang dipraktikkan oleh mereka dan kemudian disosialisasikan oleh para praktisi hukum di tengah-tengah masyarakat. Di samping adat, sebagai landasan berperilaku dan tuntunan hidup daripada nenek moyang, juga diturunkan secara berkesinambungan kepada generasi selanjutnya melalui lembaga adat.

Gambaran nilai budaya Aceh memang sangat menarik, ianya tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat substansial, tetapi juga menyangkut esensi daripada nilai budaya itu sendiri. Di Aceh, nilai-nilai budaya tempatan telah bercampur-baur dengan nilai-nilai budaya asing (utamanya budaya Islam yang masuk ke daerah ini) di antara keduanya tidak ada lagi jurang pemisah, melainkan telah menyatu seumpama dua mata wang yang sama. Kedua nilai-nilai budaya dimaksudkan adalah nilai-nilai budaya Aceh dengan nilai-nilai budaya ajaran Islam.¹⁹ Tidak dapat dinafikan bahawa sejak berabad lamanya hukum adat atau yang dikenal sebagai adat istiadat merupakan satu peraturan nilai-nilai dan keyakinan sosial budaya telah tumbuh dan berakar umbi dalam kehidupan masyarakat Aceh. Sehubungan dengan itu, dalam masyarakat Aceh selanjutnya telah termaktub dalam suatu *hadih majah*.²⁰ “*Hukom ngon adat lagei zat*

¹⁸ Taufik Adnan Amal, *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Sampai Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 15.

¹⁹ Rusdi Sufi, *Aneka Budaya Aceh* (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Aceh, 2004), 5.

²⁰ *Hadih Majah* adalah kata-kata nasehat dan petuah dari nenek moyang orang Aceh dulu. *Hadih Majah* ini menjadi nasihat yang sudah membudaya. Manakala nasehat ini dilanggar, maka diyakini akan ada kemalangan yang menimpa seseorang pelanggar.

ngon Sifeut” hukum agama Islam dan hukum adat tidak ubahnya seperti zat dengan sifat yang tak dapat dipisahkan.²¹

Aboe Bakar Aceh dalam makalahnya pada seminar Pekan Kebudayaan Aceh (PKA) II menulis bahawa pada awalnya adat dan budaya Aceh sangat kental dengan pengaruh Hindu. Ia merujuk kepada beberapa buku sebelumnya yang ditulis oleh ahli ketimuran. Hal itu terjadi kerana sebelum Islam masuk ke Aceh, kehidupan masyarakat Aceh sudah dipengaruhi oleh unsur Hindu. Setelah Islam masuk, tidak semua unsur-unsur Hindu yang bertentangan dengan Islam dapat dihilangkan sama sekali. Hal ini terjadi oleh kerana unsur-unsur Hindu tersebut sudah sangat lama membudaya dan berakar umbi dalam kehidupan adat dan budaya masyarakat Aceh.²² bahkan sebelum Islam bertapak di Aceh.

Semua kota-kota Hindu yang pernah bertapak di Aceh dihancurkan sama sekali ketika Islam sudah kuat. Bekas-bekas kerajaan Hindu itu masih ada di Aceh walau sudah tertimbun, seperti di kawasan Paya Seutui, Kecamatan Ulim, reruntuhan di Ladong Aceh Besar. Bahkan menurut M. Zainuddin, masjid Indrapuri dibangun di atas runtuhannya candi. Pada Tahun 1830, Haji Muhammad, yang lebih dikenal sebagai Tuanku Tambusi juga meruntuhkan candi-candi dan batunya kemudian dimanfaatkan untuk membangun masjid dan benteng-benteng pertahanan.

Mohammad Said, ahli sejarah Aceh dalam seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II melalui makalahnya yang berjudul Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah menyebutkan bahawa bagaimanapun setelah Hindu masuk ke Aceh, sebagian cara-cara hidupnya atau kebudayaannya ada yang terus melekat sampai setakat ini walaupun Islam sudah berkembang, sebab adalah jelas bahawa tidak semua adat kebiasaan

²¹ M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh* (Banda Aceh: Ajdam Iskandar Muda, 1968), 36.

²² Aboe Bakar Aceh, “Aceh Dalam Lintasan Sejarah” (Makalah, Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II. Banda Aceh, 14-16 Desember 1972).

masyarakat setempat dibuang, bahkan yang positif terus dibantu penyebarannya setelah Islam lebih-lebih jika sesuai dengan ajaran Islam sendiri.²³

Asimilasi adat dan budaya itulah kemudian melahirkan budaya adat dan budaya Aceh sebagaimana yang berlaku sekarang. Sebuah ungkapan bijak dalam *hadih maja* disebutkan, “*Mate aneuk meupat jeurat, gadoh adat pat tamita.*” Artinya, kalau meninggal anak, kita tahu kuburannya tapi kalau hilang adat dan budaya kita tidak tahu harus mencari kemana. Ungkapan ini bukan hanya untuk pepatah semata, tetapi pernyataan berisi penegasan tentang pentingnya melesterikan adat dan budaya sebagai pranata sosial dalam hidup bermasyarakat di Aceh. Mengenai kuatnya rakyat Aceh berpegang teguh pada adat yang berlaku, pernah dipraktikkan oleh Raja Iskandar Muda manakala putra beliau yang dituduh melakukan kesalahan juga dihukum sesuai dengan adat yang berlaku masa itu. Bagi beliau, menegakkan hukum adalah lebih penting daripada membela anaknya yang berbuat salah. Kalau anak meninggal, beliau tahu kuburannya, tetapi adat yang dilanggar, maka akan hilang aturan yang dibuat sebelumnya.

Pertentangan dengan kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan budaya dari masyarakat tempatan dari masyarakat tempatan. Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dalam masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja kerana jarak geografi antara Arab dan Indonesia, tetapi juga kerana terdapat jarak-jarak kultural. Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa risiko yang tidak sedikit, kerana dalam keadaan tertentu seringkali mengtoleransi penafsiran yang

²³ Muhammad Said, “Aceh dalam Lintasan Sejarah” (Makalah Pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II. 1972. Banda Aceh).

mungkin agak menyimpang daripada ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai sinkretisme atau Islam Abangan, sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.²⁴

Daripada sisi lain, ternyata tradisi dan budaya Aceh tidak hanya memberikan warna dalam percaturan kenegaraan, tetapi juga berpengaruh dalam keyakinan dan praktik-praktik keagamaan. Masyarakat Aceh memiliki tradisi dan budaya yang banyak dipengaruhi ajaran dan kepercayaan Hindu dan Buddha terus bertahan hingga sekarang, meskipun mereka sudah memiliki keyakinan atau agama yang berbeza, seperti Islam, Kristian, atau yang lainnya.

Masyarakat Jawa yang majoriti beragama Islam hingga sekarang belum dapat meninggalkan tradisi dan budaya Jawanya, meskipun terkadang tradisi dan budaya itu bertentangan dengan ajaran Islam. Memang ada beberapa tradisi dan budaya Aceh yang dapat diadaptasi dan terus dipegangi tanpa harus berlawanan dengan ajaran Islam, tetapi banyak juga yang bertentangan dengan ajaran Islam. Masyarakat Aceh yang memegang ajaran Islam dengan kuat tentunya dapat memilih mana budaya Aceh yang masih dapat dipertahankan tanpa harus berhadapan dengan ajaran Islam. Sementara masyarakat Aceh yang tidak memiliki pemahaman agama Islam yang cukup, lebih banyak menjaga warisan leluhur mereka itu dan mempraktikkannya dalam kehidupan mereka sehari-hari, meskipun bertentangan dengan ajaran agama Islam. Fenomena ini terus berjalan hingga sekarang.

Merujuk kepada beberapa perkara yang terjadi dalam kalangan masyarakat Aceh, maka terlihat beberapa perkara yang bertentangan dengan aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, antaranya seperti *rah ulei*, atau mencuci muka di kuburan ulama dengan

²⁴ Muhammad Harifin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Teludi Bayan Lombok* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta: 2009), 111.

air yang dicampuri sejumlah bunga-bunga, jeruk purut dan bahan tertentu lainnya, kemudian dilanjutkan dengan solat hajat dua rakaat yang diyakini boleh menjadi perantaraan dalam menyampaikan sesuatu maksud untuk mencari berkat dalam mengharapkan semua keinginan mereka akan segera tercapai. Perkara ini dalam istilah teologis lebih dikenal dengan tawasul. Tawasul merupakan suatu isu kontroversi dalam kalangan umat Islam yang amalannya didakwa bercanggah dengan pemikiran Islam yang berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah. Isunya ialah berdo'a memohon sesuatu hajat dari Allah melalui mereka yang sudah meninggal dunia sama ada Nabi kita Muhammad S.A.W atau para wali-wali Allah yang salihin yang terdiri dari para ulama yang telah pun dikenalpasti melalui keilmuan dan kewarakan mereka.²⁵ Tawasul seringkali muncul secara fenomenal dalam satu fenomena sosial, termasuk di kalangan umat Islam, dengan mendatangi kuburan yang dipandang mulia dan berwasilah kepadanya untuk mencapai tujuan yang diinginkan, seperti kekayaan, kedudukan, jodoh, dan lain-lain.²⁶

Perkara lain yang dilakukan oleh muslim Aceh juga adalah dengan mengadakan *peuneuphoen*. *Peuneuphoen* merupakan suatu aktiviti yang dilakukan ketika turun ke sawah untuk menanam padi atau bercucuk tanam. Agar perbuatan tersebut mendapat keberkatan, maka disediakan sejumlah *sesajen*. *Sesajen* ini terdiri daripada telur, pisang, sejumlah wang, nasi, ikan yang dimasukkan dalam bungkusan daun pisang kemudian diletakkan di suatu tempat yang tidak jauh dari wilayah permulaan padi ditanam. Sebagai contoh, ketika musim tanam padi dimulai, maka disediakan *sesajen* tersebut untuk diletakkan di sekitar sawah tempat padi yang akan dimulai tanam dan diserahkan kepada *Poni*.²⁷ Demikianlah, *sesajen* ini disediakan orang Aceh bagi memulai menanam padi untuk mendapatkan berkat daripada *sesajen*

²⁵ Mohd Fakhruddin Abdul Mukti, "Tawasul dalam Pemikiran Islam: Pro dan Kontra" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, University Malaya, 20-22 Julai 2010).

²⁶ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), 1312.

²⁷ *Poni* adalah roh penguasa sawah yang dipercayai memiliki kekuatan gaib oleh masyarakat Aceh.

tersebut.²⁸Selain adat yang telah disebutkan, masih terdapat budaya masyarakat Aceh yang bercanggahan dengan pemikiran Islam, misalnya *khanduri blang*,²⁹ *khanduri ie bu abah juroeng*,³⁰ dan *takei*³¹ baca al-Quran di kuburan³² yang masih diamalkan masyarakat Aceh hingga ke hari ini.

Tradisi-tradisi Hindu lainnya masih terjadi di Aceh adalah seperti pada acara *khanduri laet* (kenduri laut)³³ yang dilakukan oleh para nelayan. Pada acara kenduri laut ini, darah kerbau itu ditampung, *asoe* dalam (organ dalam) kerbau tersebut beserta kepala, dibungkus kembali dengan kulitnya dan kemudian dihanyutkan ke tengah laut sebagai persembahan ritual yang disediakan kepada penghuni atau roh penguasa laut.

Kenduri menyediakan ayam putih dan ayam hitam yang dilakukan *daka* (pintu air) tambak yang dilakukan oleh petani tambak sebelum panen juga merupakan sisa-sisa

²⁸Teungku Bukhari, (Tokoh Agama Islam dan Pimpinan Pesantren Bustannul Maarif, Pidie Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 September 2012.

²⁹ Khanduri Blang adalah kenduri yang dilakukan oleh seluruh masyarakat suatu tempat tertentu sebelum mereka turun ke sawah untuk menanam padi. Kenduri ini sangat penting bagi memberi keberkatan terhadap hasil padi yang akan diperoleh nanti. Bila kenduri Blang ini tidak dilaksanakan, menurut keyakinan masyarakat Muslim Aceh, maka dipastikan bahawa hasil panen daripada tanaman padi tersebut tidak akan banyak. Hal ini terjadi menurut keyakinan mereka adalah kerana "Sang Penguasa Sawah" marah kerana tidak diberikan kenduri sebagai wujud pemujaan terhadapnya. Inilah alasan mengapa kenduri blang tersebut diyakini memiliki makna yang sangat krusial bagi mereka selain daripada menjalankan adat kebudayaan leluhur mereka yang sudah turun temurun dalam kebudayaan Aceh.

³⁰ *Khanduri ie bu abah juroeng* adalah kenduri memasak bubur nasi ditambah gula yang dilakukan di lorong dengan maksud mengusir malapetaka terhadap penduduk yang berada di sekita lorong tersebut.

³¹ *Tekei* adalah semacam sesajen yang diletakkan di bubung rumah dengan maksud untuk mengusir roh jahat agar tidak mengganggu seluruh ahli rumah. *Takei* ini disediakan dalam sebuah kuali yang di berikan tanda salib dengan cat berwarna putih, kemudia digantung di bubung rumah. *Takei* ini berisikan beberapa unsur seperti telur, pisang, gambir, secarik kain putih dan wang.

³² Baca al-Qur'an dikuburan dilakukan selama tujuh hari tujuh malam secara berturut-turut dengan cara diupah dengan kontrakan harga yang telah disetujui anantara pihak ahli waris dengan orang-orang yang membac al-Qura'an tersebut. Ongkosnya berkisar di antara Rp.5.000.000, sampai Rp. 8.000.000, tau sekira RM 1.800. sampai RM 2.500.

³³Menurut pengakuan tokoh nelayan Desa Padang Seurahet, Kecamatan Johan Pahlawan Samsul Bahri di Meulaboh, mengatakan bahwa ritual tersebut diamalkan agar mendapat keberkahan rezeki melimpah serta menghindarkan dari marabahaya saat masyarkat akan turun ke laut untuk menangkap ikan dan memenuhi kebutuhannya."Ritual seperti ini sudah menjadi adat kami keturunan keluarga pelaut, kalau tangkapan sudah berkurang dan marabahaya mungkin akan menimpa maka kami melakukan ritual *khanduri laot*,"katanya. Dalam ritual tersebut para nelayan melepaskan sesajian nasi bubur (pulut) ke laut, sebelumnya dimulai dengan lantunan suara azan yang lokasinya harus berjarak 1,2 mil dari pesisir pantai kawasan itu. Selain melepas sesajian, para nelayan juga menyantuni anak yatim, baik dari anak yatim nelayan maupun anak yatim korban tsunami. Tempat acara dilakukan pada perkampungan nelayan Gampong Padang Seurahet."Sebenarnya kalau orang tua kami dari dulu sesajiannya adalah melepas kepala kerbau, tapi kami saat ini sudah tidak punya wang, karenanya acara sealakadar saja untuk tetap melaksanakan adat laut leluhur,"imbuhnya.

tradisi Hindu yang masih dilakukan sampai sekarang oleh masyarakat Aceh. Setelah ayam tersebut dimasak, bersamaan dengan masakan lainnya dibungkus dengan daun pisang terpisah-pisah kemudian disatukan dalam pelepah pinang yang dibentuk seperti sampan untuk dipasang pada pohon atau batang kayu ditengah tambak. Ini juga merupakan sisa-sisa tradisi Hindu yang masih merupakan praktik ritual masyarakat Muslim di Aceh.³⁴

Selain itu *peusijuek* (tepung tawar) terhadap harta benda yang baharu dimiliki seperti kereta dan mobil, dengan menggunakan berbagai jenis rumput. Dengan akar rumput tersebut yang telah diikat, air dipercikkan ke barang yang ditepung tawarkan. Acara *peu seu oen* atau *peusijeuk* orang yang baharu sembuh daripada sakit atau pulang dari bepergian jauh seperti ketika pergi dan pulang daripada menunaikan ibadah haji juga merupakan sisa-sisa tradisi Hindu.

Upacara-upacara itu semula dilakukan dalam rangka untuk menangkal pengaruh buruk yang akan membahayakan bagi kelangsungan hidup manusia, dengan mengadakan sesajen atau semacam korban yang disajikan kepada daya-daya kekuatan gaib tertentu. Tentu dengan upacara itu harapan pelaku adalah agar hidup senantiasa dalam keadaan selamat.³⁵

Menurut Roberston Smith, walaupun kepercayaan sebuah masyarakat itu berubah, namun sebahagian upacara keagamaannya masih dikekalkan bagi mengukuhkan kesatuan sosialnya. Justeru upacara keagamaan tersebut dilakukan bukan sekadar untuk berbakti kepada Tuhan dan mendekatkan diri kepadanya, tetapi juga

³⁴ Yusri Ismail, (Tokoh adat, Sigli Aceh) dalam temu bual dengan penulis, 23 September 2013.

³⁵ Puwardi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Utaian Kearifan Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 93.

dilakukan bagi menunaikan kewajiban sosial.³⁶ Bagi Emile Durkheim pula, sistem kepercayaan tercipta oleh ritual menjadi kebiasaan dan dipraktikkan oleh sebuah masyarakat. Hal ini kerana, masyarakat memerlukan amalan ritual yang berfungsi menekankan kepentingan masyarakat. Oleh itu, walaupun sesuatu kepercayaan tidak bersifat kekal dan sering berubah, amalan ritual terus dilakukan kerana fungsi sosial dalam ritual agama bersifat konsisten.³⁷ Fenomena ini diakui oleh Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA), yang menyatakan bahawa pada dasarnya adat dan kebudayaan Aceh diwarnai oleh ajaran Islam; namun demikian pengaruh yang sudah berakar umbi sebelum masuknya Islam ke Aceh kadang-kadang masih juga kelihatan. Perkara tersebut terlihat baik dalam adat, kesenian mahupun bahasa.³⁸

Dalam kehidupan sehari-hari, kebiasaan masyarakat Aceh amat taat dalam menjalankan upacara keagamaan, bahkan amat fanatik terhadap agamanya. Hal ini memberikan gambaran bahawa Islam sudah terbina dan telah bertapak kukuh dalam diri masyarakat Aceh. Walau bagaimanapun, tidaklah semua masyarakat Aceh melaksanakan semua ajaran Islam yang sejati dan murni. Tetapi, agama Islam telah menjadi turun temurun daripada nenek moyangnya, maka apabila lahir dengan sendirinya sudah menjadi seorang Muslim, kerana orang tuanya telah menjadi seorang Muslim terlebih dahulu.

Islam yang datang dari Timur Tengah menjadi sebuah agama yang dianuti oleh masyarakat Aceh yang sesuai dengan budaya dan tradisi setempat. Dikatakan contohnya, Islam di Jawa banyak dianuti oleh tradisi pra-Islam yang dikenal dengan istilah *kejawen*. Hal ini juga terjadi di Aceh sehingga Islam di kawasan ini diberi label

³⁶ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), 140.

³⁷ *Ibid.*, 138.

³⁸ T. Alamsyah et al. (ed.), *Pedoman Umum*, (Banda Aceh: LAKA, 1990), 5.

Islam pinggiran (*phereperial*), sinkretis.³⁹ Keadaan ini dipandang serong sehingga terjadinya konflik antara adat dan hukum Islam di kawasan ini, di mana dikenal pasti bahawa adat cenderung lebih dominan.⁴⁰ Inilah yang telah mengiringi pakar sejarah seperti Ira M. Lapidus, mengaskan bahawa budaya asli Asia Tenggara pra-Islam merupakan landasan bagi peradaban Islam yang datang berikutnya.⁴¹

Proses Islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke Nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan merupakan sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalanya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.⁴²

Amalan yang bercanggahan dengan pemikiran Islam tersebut merupakan budaya yang masih diamalkan oleh masyarakat Aceh, namun setakat ini belum dibuatkan aturan mahupun fatwa bahawa amalan tradisi tersebut bercanggahan dengan pemikiran Islam. Oleh hal yang demikian, maka kajian ini diperlukan bagi mencetuskan kebercanggahan tersebut dengan pemikiran Islam.

Berdasarkan kenyataan di atas, maka kajian ini diperuntukkan bagi mengkaji akulturasi budaya dan keyakinan masyarakat Aceh terhadap agama Islam yang diyakini oleh masyarakat Aceh yang bermazhab Ahl al-Sunnah wa al- Jama'ah.

³⁹ Anthony H. Johns, *Sufisme in Southeast Asia: Reflection and Reconsiderations*. JSEAS 26, (1995), 172.

⁴⁰ Amirul Hadi, *Acheh, Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010), 245.

⁴¹ Ira M. Lapidus, *A History of Muslim Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 467.

⁴² Hasan Muarif Anbary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), 251.

1.3 Persoalan Kajian

Berdasarkan huraian daripada latar belakang di atas, maka yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini adalah seperti berikut:

1.3.1 Bagaimanakah Akulturasi budaya menurut perspektif Islam?

1.3.2 Bagaimanakah akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam serta apakah faktor kemunculannya?

1.3.3 Bagaimanakah kaedah penyelesaian terhadap akulturasi budaya yang bercanggahan dengan pemikiran Islam?

1.4 Objektif Kajian

Berdasarkan pada permasalahan di atas, maka objektif kajian yang ingin dicapai dalam kajian tesis ini adalah seperti berikut:

1.4.1 Menjelaskan konsep akulturasi budaya menurut perspektif Islam.

1.4.2 Menganalisis akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh dan faktor kemunculannya menurut perspektif pemikiran Islam.

1.4.3 Mengemukakan kaedah penyelesaian terhadap akulturasi budaya yang bercanggahan dengan pemikiran Islam.

1.5 Kepentingan Kajian

Acheh dikenali sebagai sebuah negeri yang merupakan daerah yang penduduknya beragama Islam. Dalam aktiviti masyarakat di Aceh, maka kesemua amalan harus sesuai dengan hukum Islam, baik dalam bentuk adat kebudayaan mahupun kepercayaan, namun demikian, masih terdapat beberapa budaya dan

kepercayaan masyarakat Aceh yang sudah berakulturasi dengan pengaruh budaya tradisional pra Islam. Oleh itu, kajian ini perlu dijalankan bagi mengkaji dan mempertegas sejauhmana percampuran budaya tradisional tersebut ke dalam fahaman Ahl al-Sunnah wa al- Jama'ah yang diyakini orang Aceh.

Kajian ini penting dijalankan bagi mengungkap bagaimana akulturasi budaya terjadi dan penting bagi memurnikan kembali Islam daripada budaya-budaya yang bercanggahan dengan pemikiran Islam yang sudah bercampur dengan budaya asing bukan Islam dan diamalkan oleh masyarakat Aceh. Selain itu, kajian ini juga penting dilakukan bagi memberikan maklumat tentang faktor-faktor pemangkin berkekalannya tradisi yang bercanggahan dengan pemikiran Islam, padahal masyarakat Aceh sudah menerima Islam secara kaffah dengan senang hati sejak waktu yang lama.

Kajian terdahulu yang dilakukan oleh pengkaji tentang budaya Aceh hanya mengkaji daripada sisi budaya sahaja tanpa menghubungkaitkan dengan kajian pemikiran Islam. Kajian ini pula membincangkan sebab terjadinya akulturasi budaya dan aktiviti masyarakat Aceh dengan adat dan kepercayaan tradisional, serta kesannya terhadap fahaman Ahlu al-Sunnah wa al- Jama'ah yang diyakini oleh masyarakat Aceh.

1.6 Sorotan Literatur

Berdasarkan kajian literatur yang dijalankan, kajian akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional merupakan kajian yang amat signifikan. Penyelidikan berkaitan wacana ini juga banyak dikaji dan diperbincangkan oleh para ilmuwan dan penyelidik terdahulu sama ada secara umum ataupun secara khusus. Namun setakat ini kajian tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam belum dikaji oleh mana-mana pihak. Kajian tentang

akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional di Nusantara telah banyak dijalankan seperti di Riau, Bali, Jawa dan lain-lain pada peringkat antarabangsa. Ianya merupakan isu global dan mendapat perhatian daripada semua pihak sama ada dalam kalangan akademik, agamawan, antropog dan sejarawan.

Sorotan literatur akan dibincangkan dalam bentuk tematik. Tema yang akan disorot di sini adalah berkenaan akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional daripada perspektif pemikiran Islam. Tema kedua pula yang menjadi sorotan dalam literatur ini berkaitan dengan masyarakat Aceh yang membincangkan latar belakang sejarah kepercayaan dan tradisi dalam kehidupan masyarakat tersebut. Manakala dalam tema ketiga akan disorot perbincangan tentang praktik dan ritual yang bercanggahan dengan pemikiran Islam. Di samping itu, dalam tema ini juga akan membincangkan sejauhmana permasalahan ini berlaku dalam masyarakat Islam Aceh serta saranan-saranan oleh pengkaji terdahulu.

Walau bagaimanapun, setakat ini tidak ditemukan kajian-kajian yang membahaskan secara mendalam tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional dalam fahaman Ahlu al-Sunnah wa al- Jama'ah dalam masyarakat Aceh terutama di wiliyah Pidie Aceh.

1.6.1 Akulturasi Budaya

Topik mengenai kajian akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional telah menjadi topik yang menarik minat pengkaji. Justeru, terdapat beberapa kajian di peringkat sarjana muda, sarjana dan kedoktoran serta tulisan dalam bentuk jurnal, artikel dan buku mengenai masyarakat Nusantara.

Clifford Geert dalam kajian beliau yang bertajuk *The Religion of Java, Chicago* (1976) meneliti suatu komunitas di pulau Jawa di mana Islam, Hinduisme, dan tradisi Animisme pribumi “berbaur” dalam satu sistem sosial. Geertz melihatnya sebagai suatu sistem sosial dengan kebudayaannya yang akulturatif dan agamanya yang *sinkretik*, yang terdiri atas sub-kebudayaan Jawa yang masing-masing merupakan struktur-struktur sosial yang berlainan. Struktur-struktur sosial yang dimaksud adalah *Abangan* (yang intinya berpusat di pedesaan), *Santri* (yang intinya berpusat di tempat perdagangan atau pasar), *Priyayi* (yang intinya berpusat di kantor pemerintahan, di kota). Menurut Geertz, tiga tipe kebudayaan- abangan, santri, dan priyayi- merupakan cerminan organisasi moral kebudayaan Jawa, di mana ketiganya ini merupakan hasil penggolongan penduduk Mojokuto berdasarkan pandangan mereka, yakni kepercayaan keagamaan, preferensi etnis dan ideologi politik.⁴³ Kajian ini murni kajian budaya tanpa melihat dari analisa perspektif Islam. Kajian yang dilakukan beliau ini merupakan kajian pertama di Nusantara dalam bidang akulturasi budaya sehingga menjadi rujukan yang sangat penting bagi peneliti selanjutnya. Penelitian ini berbeza dengan penelitian penulis sebab ianya tidak dilihat dari perspektif pemikiran Islam.

Buku yang ditulis oleh Agus Budi Wibowo yang bertajuk *Akulturasi Budaya Aceh Pada Masyarakat Jawa di Kota Langsa* adalah sebuah kajian yang berupaya melihat keanekaragaman budaya dan suku serta aspek yang berkaitan dengannya. Kajian ini hanya meneliti akulturasi budaya Jawa dan Aceh di Langsa Aceh Timur, tanpa ada hubungkaitnya dengan pemikiran Islam.⁴⁴ Dalam kajian ini pula, objek penelitian penulis tidak dibahaskan sama sekali, tetapi melihat akuturasi budaya secara umum sahaja dan tidak berkenaan dengan variabel peneliti.

⁴³ Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981).

⁴⁴ Agus Budi Wibowo, *Akulturasi Budaya Aceh Pada Masyarakat Jawa di Kota Langsa* (Banda Aceh: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2012).

Buku *Budaya Aceh* yang ditulis oleh Abdul Rani adalah memaparkan tentang eksistensi Aceh dengan berbagai macam budaya yang sangat menarik peneliti asing. Buku ini ditulis atas sponsor Kerajaan Aceh untuk memudahkan penelitian tentang adat istiadat dan budaya Aceh. Dalam buku tersebut, tidak dibahas tentang kebercanggahannya dengan pemikirandan pemikiran Islam, tetapi hanya melihat unsur-unsur dan strata sosial masyarakat Aceh. Walau bagaimanapun, tulisan tersebut banyak memberikan data tentang adat istiadat dan antropologi orang Aceh. Oleh itu, maka buku tersebut sangat penting bagi informasi awal yang diperlukan penulis.⁴⁵

Penelitian yang dilakukan oleh Marzuki bertajuk *Tradisi Peusijek dalam Masyarakat Aceh: Integrasi Nilai-Nilai Agama dan Budaya*. Dalam kajiannya, Marzuki membentangkan bahawa tradisi *Peusijek* dalam masyarakat bukan murni berasal dari praktik keagamaan, namun merupakan peninggalan budaya pra Islam yang telah berakulturasi dengan nilai-nilai Islam.⁴⁶ Kajian tersebut hanya melihat tradisi *peusijek* atau tepung tawar menurut kajian lintas budaya di mana hasil kajian tersebut menemukan bahawa terdapat unsur budaya Hindu dalam amalan tersebut. Kajian ini tidak termasuk dalam ruang lingkup atau skop kajian penulis.

Penelitian yang dijalankan oleh Ummy Sumbulah dengan tema *Islam Jawa dan Akulturasi Budaya* memperlihatkan terjadinya akulturasi yang sangat dominan baik yang bersifat menyerap maupun dialogis (saling mengadopsi). Pola akulturasi tersebut terlihat jelas pada ekspresi masyarakat Jawa yang cenderung masih kuat dan terikat dengan budaya lokalnya yang mendominasi pelaksanaan ajaran Islam sehingga timbul istilah Islam Kejawa.⁴⁷ Dalam penelitian tersebut, ditemukan hasil bahawa banyak budaya Jawa pra Islam yang telah berakulturasi dalam budaya baru yang Islami,

⁴⁵ Abdul Rani, *Budaya Aceh* (Banda Aceh: Pemerintah Aceh, 2009).

⁴⁶ Marzuki, "Tradisi Peusijek dalam Masyarakat Aceh: Integrasi Nilai-nilai Agama dan Budaya," *Jurnal el-Risalah* Vol 16 no. 2 (2014).

⁴⁷ Ummy Sumbulah, "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya," *Jurnal el Harakah* Vol.14 no.1 (2012),

walaubagaimanapun, kajian tersebut dilakukan di Jawa yang sangat berbeza budaya dan kepercayaannya dengan budaya Aceh yang diteliti penulis. Selain itu, aspek budaya yang dikajipun tidaklah sama, sebab kajian penulis meneliti tentang budaya *Takei*, *Peuneuphoen* dan *Rah Ulei* yang tidak dikenal dalam budaya Jawa.

Selanjutnya penelitian dengan judul *Dialektik Islam dan Budaya Lokal di Lombok Bali*, dalam penelitian ini, Muhammad Harifin Zuhdi menemukan hasil bahawa di Lombok Bali yang telah berakar umbi dengan agama tradisional mereka yang dikenali dengan Boda, bahawa Islam dalam akulturasinya dengan budaya tradisional tersebut telah mengalami perubahan nilai yang kontradiktif dengan tradisi lokal dan budaya. Hal tersebut menyebabkan sebuah proses dialektika dan menghasilkan warna lokal Islam yang disebut *Islam Wetu Telu* di Bayan, Lombok Barat. Tulisan ini membahas tentang dasar sejarah yang memperlihatkan identitas agama masyarakat Sasak. Sejarah singkat identitas agama masyarakat Sasak terhadap agama *Wetu Telu* merupakan kolaborasi dari sebuah tradisi, budaya, dan nilai agama dari para pendatang yang merupakan penduduk asli di masa lalu. Sudut pandang lain menyatakan bahwa agama *Wetu Telu* merupakan sebuah ketidaklengkapan proses Islamisasi terhadap agama Waktu Lima yang belakangan ini dipertimbangkan sebagai Islam yang suci dan benar oleh sebagian besar Muslim di Lombok.⁴⁸ Kajian ini pula dijalankan di luar Aceh yang sangat berbeza nilai-nilai budaya dan adat istiadatnya dengan masyarakat Aceh yang penulis teliti. Kajian ini hanya meneliti akulturasi budaya khususnya budaya *Wetu Telu* yang berbeza dengan objek kajian penulis.

Penelitian yang dijalankan oleh Idham dengan tajuk *Pergumulan Budaya Lokal dengan Islam di Baubau*. Dalam kajiannya dia menyimpulkan bahawa budaya Nusantara termasuk budaya yang sangat terbuka terhadap budaya asing. Prosesi

⁴⁸ Muhammad Harifin Zuhdi, "Islam Wate Telu di Lombok: Dialektik Islam dan Budaya Lokal," *Jurnal Akademika* 17, no. 2 (2017).

integrasi budaya luar yang datang dengan budaya setempat melalui kompromi, ada tarik menarik, ada proses penolakan dan penerimaan, ada proses akulturasi dan akomodasi serta asimilasi yang dinamis dan ada pula pergumulan di antara keduanya.⁴⁹

Kajian yang dijalankan oleh Puji Kurniawan yang bertajuk *Akulturasi Hukum Islam dan Budaya Lokal*. Kajian tersebut dijalankan untuk meneliti tradisi masyarakat Batak Angkola Padangsidempuan Sumatera Utara. Dari hasil kajian tersebut membuktikan bahawa akulturasi Islam dalam tradisi Batak Angkola di Padangsidempuan menunjukkan Islam dan tradisi lokal merupakan suatu kesatuan yang utuh dan bersinergi dalam kehidupan masyarakat tempatan. Perkara ini terlihat dari bentuk keperibadian masyarakat. Agama merupakan sebuah narasi yang lebih besar masuk ke dalam dunia lokal dan mencoba mengapresiasi tradisi sebagai sarana untuk mengembangkan Islam menjadi agama yang mentradisi dalam budaya masyarakat. Relasi di antara Islam dan tradisi lokal telah membentuk aktiviti baru yang disebut tradisi Islam lokal.⁵⁰

Kajian yang dilakukan oleh M. Arsyad yang mengambil tajuk *Kajian Kritis Tentang Akulturasi Islam dan Budaya Lokal di Jawa*. Menurut amatan beliau, bahwa Islam yang datang ke Indonesia tidak dapat dipisahkan dengan nuansa di mana Islam itu lahir, tetapi manakala datang ke Indonesia, Islam telah mampu beradaptasi dengan budaya lokal. Penyatuan Islam dan budaya lokal yang dilakukan oleh pendakwah, menjadikan Islam yang ada di Nusantara ini mudah diterima oleh masyarakat. Bahkan hampir Tidak ada resistensi di antara keduanya, yang ada adalah penyambutan. Sungguhpun ada modifikasi, itu tidak lebih dari injeksi nilai-nilai keislaman dalam tradisi yang telah ada. Dalam perkembangannya, Islam Nusantara dengan wataknya

⁴⁹ Idham, "Pergumulan Budaya Lokal dengan Islam di Baubau," *Jurnal Study Islam* Vol 3 no, 1 (2014).

⁵⁰ Puji Kurniawan, *Akulturasi Hukum Islam dan Budaya Lokal: Studi Terhadap Masyarakat Batak Angkola Padangsidempuan Perspektif Antropologi* (Jakarta: UIN Jakarta, 2014).

yang moderat dan apresiatif terhadap budaya lokal, serta memihak pada warga setempat dalam menghadapi tantangan, menyebabkan Islam diterima sebagai agama baru. Bukti nyata dari proses persenyawaan antara Islam dan budaya lokal, dapat ditemukan dalam bentuk karya Babad, hikayat, lontara, sastra suluk, mitologi. Bukan hanya dalam pemikiran saja tetapi akulturasi dan penerimaan terhadap budaya lokal juga terlihat dalam bentuk bangunan rumah ibadah yang dibangun setelah Islam datang seperti atap masjid Demak yang berlapis sembilan “dari Meru” pra Islam, kemudian diganti oleh Sunan Kalijaga menjadi tiga yang melambangkan Iman, Islam, dan Ihsan. Budaya *selamatan*, Maulid Nabi, *Yasinan*, *Sekaten*.⁵¹ Dalam kajian ini, objek kajiannya tidaklah sama dengan kajian penulis sebab kajian ini hanya melihat akulturasi budaya dalam bidang *Yasinan*, *Sekaten*, *selamatan* dan Maulid Nabi yang berbeza dengan objek akulturasi yang dikaji penulis.

Penelitian Muhaimain AG yang bertajuk *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Cirebon*. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa tradisi agama lokal yang berkembang di masyarakat Islam Cirebon adalah bagian dari model Islam yang sudah bersentuhan dengan budaya lokal atau lebih dikenal dengan konsep Islam Akulturatif.⁵² Kajian ini dijalankan di luar Aceh dan tidak meneliti aspek yang menjadi objek kajian peniliti.

Penelitian yang dilakukan oleh Agus Atiq Murtadlo yang berjudul *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal Dalam Tradisi Upaca Sedekah Laut*, studi yang mengkaji amalan-amalan masyarakat muslim yang berakulturasi dengan budaya Hindu Buddha dalam aspek sedekah laut saja. Kajian ini hanya berfokus pada aspek sedekah laut sahaja dan itupun di lakukan di luar Aceh yaitu di Pantai Teluk Penyus Cilacap Pulau

⁵¹ M. Arsyad, “Kajian Kritis Terhadap Akulturasi Islam dan Budaya Lokal di Jawa” *Jurnal Lentera Pendidikan* 15, no 2, (2012).

⁵² Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* (Jakarta: Pt. Logos Wacana Ilmu, 2001).

Jawa. Dalam kajian penulis, aspek sedekah laut tidak termasuk dalam objektif penelitian, oleh itu maka penelitian ini tidaklah sama dengan penelitian penulis.⁵³

Disertasi yang tulis oleh Hidayat yang bertajuk *Akulturas Islam dan Budaya Melayu* yang dilakukan terhadap penduduk Melayu Pelalawan di Riau. Melalui penelitian *diskriptif kualitatif* dengan pendekatan *ethnomotodologi* tersebut disimpulkan bahawa akulturas Islam dan budaya Melayu Pelalawan telah mentransformasikan berbagai aspek kebudayaan: a. Transformasi sistem kepercayaan orang Melayu Pelalawan dari animisme-dinamisme kepada pemikirantauhid Islam yang bersumberkan kepada wahyu; b. Transformasi adat (ritus siklus kehidupan, sistem pemerintahan dan sistem sosial), dari berasaskan sistem pemikiran nenek moyang dulu kepada adat yang berasaskan syarak; c. Transformasi tradisi dari berasaskan mitos kepada tradisi sebagai sarana sosialisasi nilai-nilai dan solidaritas sosial.⁵⁴ Kajian ini melihat akulturas budaya tidak dalam oboek yang penulis teliti, tetapi melihat proses akulturas dalam semua aspek kebudayaan sehingga menghasilkan sebuah tatanan baru bahawa kebayaan Melayu sudah terintegrasikan dalam ajaran Islam.

Erwin Arsadani MS dalam kajiannya yang bertajuk *Islam dan Kearifan Budaya Lokal*, menemukan bahawa di antara Islam dan kebudayaan Jawa sepertinya terjadi pertentangan yang frontal. Karena pertentangan itu bukan terjadi pada bagian *furu'iyah* atau gesekan-gesekan kecil, tetapi pada inti keduanya. Islam sebagai agama yang mendasarkan ajarannya pada tauhid menolak segala jenis kemusyrikan, apapun bentuk dan alasannya. Sedangkan Jawa adalah kebudayaan yang mendasarkan budayanya pada kekuatan di luar dirinya yang atau juga disebut religion magis. Islam sepertinya bernasib sama seperti agama-agama yang masuk terlebih dahulu yaitu Hindu dan

⁵³ Agus Atiq Murtadlo, *Akulturas Islam dan Budaya Lokal Dalam Tradisi Upaca Sedekah Laut* (Disertasi UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2009).

⁵⁴ Hidayat, *Akulturas Islam dan Budaya Melayu: Studi Tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu Pelalawan Riau*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga, 2007).

Buddha, yaitu harus mengatasi kebudayaan Jawa yang terlalu kuat untuk ditaklukkan.⁵⁵ Dalam kajian ini, tradisi menghormati arwah leluhur adalah budaya yang diteliti. Budaya tersebut dianggap warisan budaya Hindu-Buddha yang masih diamalkan masyarakat setempat. Namun, tradisi menghormati arwah leluhur di kuburan berbeza dengan tradisi masyarakat Aceh yang melakukan *Rah Ulei* dan ritual lainnya. Dalam tradisi tersebut, mereka datang ke kuburan untuk menghormati arwah leluhurnya pada hari *Juma'at Pon*.

Paisun dalam kajiannya tentang *Dinamika Islam Kultural* yang meneliti tentang Dialektika Islam dan Budaya Lokal di Madura menyimpulkan Islam masuk dan tersebar di Jawa dan Madura nyaris tanpa ada ketegangan dan konflik dengan budaya dan tradisi lokal. Islam dapat diterima dengan mudah oleh penduduk setempat sebagai sebuah ajaran baharu yang damai sekalipun masyarakat tempatan sudah memiliki kepercayaan tersendiri, baik berupa Animisme mahupun agama Hindu-Buddha. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, iaitu pertama, masyarakat Madura memiliki karakter yang loyal terhadap pemimpin agama, politik, dan ekonomi. Penyebaran Islam di Madura selain dilakukan oleh pemimpin agama, juga diasuh oleh pemimpin politik dan ekonomi. Bahkan, para wali sendiri merupakan pemimpin politik dan ekonomi yang mampu menembus relung-relung kebudayaan dan orang Jawa dan Madura. Kedua, adanya unsur kesamaan antara ajaran Islam yang bernuansa sufistik dan ilmu kebatinan Jawa. Ketiga, proses penyebaran Islam melewati jalan kultural. Para pendakwah Islam, lebih fleksibel dan halus dalam menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat yang *heterogen setting* nilai budayanya. Islam yang berdialektika dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk sebuah varian Islam yang khas dan unik, seperti Islam Jawa.⁵⁶ Dalam kajian ini, tidak terfokus pada budaya tertentu seperti yang penulis lakukan, oleh itu, maka penelitian yang dilakukan di Madura ini tidaklah sama dengan

⁵⁵ Erwin Arsadani MS, "Islam dan Kearifan Budaya Lokal," *Jurnal Esensia* Vol. XIII no. 2 (2012).

⁵⁶ Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura," *Jurnal el-Harakah*, 12, no.2, (2010).

kajian penulis, sebab kajian ini mengkaji akulturasi budaya dengan Islam secara umum dan lebih menitikberatkan pada pola atau proses akulturasi dan hasil yang diperoleh.

Kajian yang dilakukan oleh Andik Wahyun Muqoyyidin tentang *Dialektika Islam dan Budaya Lokal dalam Bidang Sosial sebagai salah satu Wajah Islam Jawa*. Islam yang bersifat fleksibel lebih mudah menerima tradisi lokal yang selaras dengan ajaran Islam. Corak Islam di Jawa dalam banyak hal menyerupai Islam di Asia Selatan. Hal ini disebabkan, di pantai Malabar menjadi daerah penting untuk perdagangan rempah-rempah. Oleh sebab itulah, wajah Islam di Jawa merupakan hasil dialogis dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan wajah Islam yang khas Jawa. Dalam kenyataannya, Islam di Jawa memanglah tidak bersifat tunggal, tidak monolit, dan tidak sederhana. Antaranya ialah tercermin dalam relasi sosial komunitas Islam Jawa sinkretis dengan masyarakat lainnya berjalan secara alamiah dengan mendasarkan pada kearifan lokal masyarakat desa pada umumnya.⁵⁷ Walau bagaimanapun, dalam kajian ini tidak wujud suatu budaya khas yang menjadi objek penelitian seperti kajian penulis. Tetapi melihat keseluruhan budaya Jawa sebagai hasil akulturasi dengan datangnya Islam.

Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Abdul Syukur yang berjudul *Akulturasi Nilai-Nilai Islam ke dalam Kebudayaan Sasak*. Penelitian tersebut merupakan disertasi bagi menyelesaikan program doktoralnya di IAIN Sunan Kalijaga. Dalam penelitian yang menggunakan pendekatan *deskriptif kualitatif* tersebut disimpulkan bahawa telah terjadinya akulturasi antara Islam dan kebudayaan Sasak dalam berbagai aspek kebudayaan seperti, seni, pendidikan, bahasa termasuk adat dan kebudayaan suku Sasak mulai dari kelahiran, perkahwinan dan kematian. Dalam penelitian tersebut, tidak dijelaskan tentang adanya suatu budaya Sasak baru yang islami dan menjadikan Islam

⁵⁷ Andik Wahyun Muqoyyidin, "Dialektika Islam dan budaya lokal dalam bidang sosial sebagai salah satu wajah Islam Jawa," *Jurnal El-Harakah*, 14 no. 1 (2012).

sebagai Islam identitas kultural seperti pada budaya Aceh yang telah menjadikan Islam sebagai identitas kulturalnya. Dalam penelitian tersebut, Ahmad Abdul Syukur hanya menjelaskan akulturasi Islam dan budaya Sasak telah melahirkan variasi Islam *Weto Limo* dan Islam *Wetu Telu* seperti jumlah waktu salat fardu yang menjadi pegangan mereka.⁵⁸ Walau bagaimanapun, kajian Ahmad Abdul Syukur sangat penting maknanya dan mempunyai fungsi yang sangat strategis. Konsep-konsep tentang akulturasi dapat dipakai untuk memperkaya makna dan teori tentang akulturasi yang digunakan dalam kajian ini.

Kajian yang dijalankan oleh Ismail Suardi Wekke yang bertajuk *Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis*, kajian ini menghasilkan wujudnya harmoni dan interaksi di antara agama dan budaya sehingga wujudnya proses akulturasi dalam menampilkan praktik beragama dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian ini juga menunjukkan ada sinergi antara keteguhan dalam adat dan keta'atan dalam agama. Islam diterjemahkan ke dalam perangkat kehidupan lokal dengan tetap mempertahankan pola yang ada kemudian ditransformasikan kedalam esensi tauhid. Akulturasi antara adat dan agama dalam masyarakat Bugis menunjukkan telah terjadi dialog dan melahirkan sebuah budaya baru dalam nuansa lokal.⁵⁹ Dalam kajian ini, dapat dilihat bahawa budaya tempatan dapat berakulturasi dengan Islam sehingga tidak lagi bercanggahan dengan nilai-nilai tauhid. Dalam kaitan ini, maka budaya yang menjadi objek kajian tersebut bukanlah budaya yang penulis teliti, sebab selain jarak geografi yang jauh di antara kedua wilayah penelitian, juga terdapat perbezaan kultur dan kepercayaan di kedua wilayah kajian.

Tesis yang ditulis oleh Muhammad Ridei yang bertajuk *Relasi Islam dan Budaya Lokal: Perilaku Keberagamaan Masyarakat Muslim Tengger*, sebuah penelitian

⁵⁸ Ahmad Abdul Syukur, *Studi Tentang Akulturasi Nilai-Nilai Islam Ke Dalam Kebudayaan Sasak, Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta, 2002.

⁵⁹ Ismail Suardi Wekke, "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis," *Jurnal Analisi*, Vol 8. no. 1(2013).

yang dijalankan di Jawa Timur Indonesia. Penelitian ini bertujuan mengkaji lebih dalam tentang pola dialektik di antara budaya lokal masyarakat Tengger Jawa Timur dengan ajaran Islam yang datang belakangan. Dalam penelitian ini didapati bahawa pola dialektika masyarakat Muslim Tengger dengan budaya lokal yang berkembang dijumpai tiga pola dialektika, yang pertama dialektika ritual humanis, kedua dialektika sosio-religius, dan yang terakhir dialektika sosio-ekonomi.⁶⁰ Kajian ini hanya melihat cara atau pola akulturasi budayanya, sedangkan kajian penulis mengkaji beberapa budaya dan kepercayaan tradisional yang berakulturasi dengan Islam.

Penelitian dengan tajuk *Akulturasi Islam dan Budaya Jawa* yang dilakukan oleh Donny Khairul Azis menemukan kesimpulan bahawa masuknya Islam ke Jawa menyebabkan terjadinya transformasi nilai-nilai budaya dan peradaban baru ke tengah masyarakat Jawa. Hal ini mungkin disebabkan transformasi suatu kebudayaan dan peradaban bisa terjadi dengan adanya pergantian agama, apalagi Islam bukan hanya sebagai agama semata yang hanya mengandungi pemikiran dan keimanan yang benar, akan tetapi juga sikap yang baik yang semestinya diamalkan oleh setiap Muslim dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan juga budaya. Masuknya Islam ke Jawa, dalam konteks kebudayaan membawa dampak pada akulturasi Islam dan budaya Jawa, iaitu budaya yang telah hidup dan berkembang selama masa kejayaan kerajaan-kerajaan Hindu Jawa. Akulturasi Islam dan budaya Jawa dapat dilihat pada batu nisan, arsitektur (seni bangunan), seni sastra, seni ukir, dan berbagai tradisi perayaan hari-hari besar Islam. Akulturasi Islam dan budaya Jawa dapat dilihat dalam setiap era kesultanan (kerajaan Islam) yang ada di Jawa, baik era Demak, era Pajang, maupun era Mataram Islam. Pada era Demak, akulturasi antara Islam dan budaya Jawa terjadi dalam banyak

⁶⁰ Muhammad Ridei, *Relasi Islam dan Budaya Lokal: Perilaku Keberagamaan Masyarakat Muslim Tengger (di Desa Sapikerep, Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo, Propinsi Jawa Timur*, (Tesis Pascasarjana, Jabatan Studi Ilmu Agama Islam, Fakultas Pascasarjana, UIN Malang, 2011)

hal, misalnya, arsitektur dan seni ukir.⁶¹ Dalam kajian ini, hanya melihat kepada akulturasi budaya dalam bentuk seni dan arsitektur bangunan, seperti pada bentuk batuanisan, bentuk masjid dan lain-lain, sedangkan kajian yang penulis lakukan merupakan akulturasi budaya dalam bentuk ritual budaya dan kepercayaan tradisional serta melihatnya dari perspektif pemikiran Islam.

1.6.2 Kepercayaan Tradisional

Sebelum datangnya Islam ke Nusantara, masyarakat di sana tidak terkecuali menganuti fahaman animisme sebagaimana masyarakat lain di seluruh pelusuk dunia. Datangnya agama Hindu dan Budhha telah mengubah sistem kepercayaan dan adat kebiasaan mereka sehingga telah berselari dengan ajaran agama tersebut. Kedatangan Islam ke Nusantara telah mengubah kedua kalinya sistem kepercayaan dan adat kebiasaan mereka sesuai dengan ajaran agama tersebut. Walau bagaimanapun, ia tidaklah bersifat menyeluruh. Terdapat penduduk di Nusantara yang masih berpegang kepada ajaran Hindu dan Buddha serta fahaman animisme.

Bagi masyarakat Nusantara yang sudah memeluk agama Islam juga tidak terlepas daripada adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi nenek moyang yang telah mereka warisi secara turun temurun. Daripada beberapa kajian yang dibuat, menunjukkan sebahagian adat kepercayaan dan tradisi pra Islam masih diamalkan. Sebahagiannya diubahsuai agar tidak bertentangan dengan ajaran Islam, manakala sebahagiannya masih dikekalkan.

Budaya Lokal dalam Perspektif Agama ditulis oleh Agus Setiawan menyimpulkan a kearifan lokal yang ada dalam masyarakat merupakan sebuah adat atau tradisi yang sudah mengakar kuat dan berpengaruh terhadap kehidupan seharian

⁶¹ Donny Khairul Aziz, "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa," *Jurnal Fikrah*, Vol 1. no. 2(2013).

masyarakat setempat. Kedatangan Islam ke suatu tempat yang membawa misi *rahmatan lil alamin* dan penuh toleransi memandang tradisi secara selektif. Ini bermakna bahawa tradisi yang sesuai dan tidak bercanggahan dengan pemikiran dibolehkan tetap berlaku. Bahkan tradisi yang dikenal sebagai adat atau '*uruf*' dapat dijadikan sebagai salah satu dasar pengambilan hukum.⁶² Kajian akulturasi budaya ini memiliki perbezaan objek yang dikaji, manakala kebudayaan di Aceh tidaklah sama dengan kajian ini. Perbezaan kultur antara masyarakat Aceh dan masyarakat Jawa menjadikan penelitian ini berbeza dengan kajian penulis. Jarak geografi di antara ke dua pulau ini juga diikuti oleh jarak kultural yang sangat membezakan kedua wilayah.

Adat Istiadat Masyarakat Aceh, ditulis oleh Rusdi Sufi, suatu kajian tentang adat istiadat masyarakat Aceh sahaja, tanpa ada hubungkait dengan kajian keagamaan. Ianya hanya membincangkan secara historis pelbagai budaya masyarakat yang berkembang dalam tatanan sosial masyarakat Aceh.⁶³ Buku ini ditulis bagi mencatat budaya dan adat istiadat yang pernah berlaku dalam kehidupan masyarakat Aceh. Dalam kajian ini, hanya melihat budaya yang pernah ada dan diamalkan oleh masyarakat Aceh sahaja tanpa hubungkaitnya dengan perspektif pemikiran Islam. Oleh itu, kajian ini tidak sama dengan objek penelitian penulis. Kajian beliau ini sangat bermakna bagi kajian penulis kerana melalui kajian beliau, penulis dapat membaca dan meneliti lebih lanjut tentang budaya dan adat istiadat masyarakat Aceh.

Acheh di Mata Sejarawan; Rekonstruksi Sejarah Sosial Budaya ditulis oleh peneliti budaya Aceh, Mulyadi Kurdi. Dalam kajiannya tersebut, Mulyadi Kurdi berusaha mengungkap kembali sejarah dan nilai-nilai sosial budaya Aceh. Beliau tidak mengungkapkan budaya dan adat Aceh dalam kaitannya dengan budaya lain, beliau hanya merekonstruksikan kembali nilai-nilai budaya yang pernah berkembang di Aceh

⁶² Agus Setiawan, "Budaya Lokal dalam Perspektif Agama," *Jurnal Esensia* Vol.8 no. 2 (2012).

⁶³ Rusdi Sufi, *Adat Istiadat Masyarakat Aceh* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan provinsi Aceh, 2002).

tanpa mengkaitkan dengan percampuran dengan budaya lainnya, seperti adat perkahwinan, adat pertanian, pakaian adat orang Aceh.⁶⁴

Kebudayaan Aceh dalam Sejarah, Ditulis oleh Ali Hasjmy juga menjelaskan hal panjang lebar mengenai agama Islam pada mulanya masuk dan peranannya ke Indonesia, pada abad pertama Hijriah (abad ke-7 dan ke-8 M.), di pesisir pantai Utara pulau Sumatera (Aceh) langsung dari Arab. Hasjmy juga mengulas dan memberikan keterangan dalam sejarah yang ringkas ulama dan ilmuwan dari hasil karya, yang telah terjadi pergolakan sosial dalam masyarakat Aceh, baik dengan seni budaya agama, seni rupa dan seni binaan, ada juga yang menerangkan mengenai hikayat, silsilah raja-raja Aceh yang terdahulu.⁶⁵ Kajian ini hanya berbentuk kajian budaya dalam perspektif sejarah. Ianya bukan dilihat dari segi percampuran budaya dalam analisis Islam. Kajian ini hanya memaparkan sejarah berkembangnya Islam dengan kepelbagaian budaya yang berlaku di Aceh. Walau bagaimanapun, tulisan A Hasjmy sangat penting maknanya bagi kajian ini. Hal ini disebabkan melalui tulisan tersebut, budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh dapat dijadikan rujukan dan sumber informasi dalam kajian ini. Hal ini kerana A. Hasjmy merupakan ahli sejarah dan kebudayaan Aceh yang banyak dirujuk oleh peneliti tentang budaya dan sejarah Aceh.

Adat Aceh, buku yang ditulis oleh Moehammad Hoesin menggambarkan secara terperinci dan lengkap tentang adat-istiadat yang pernah berlaku di Aceh. Buku tersebut memaparkan kembali mengenai salah satu sendi pokok dari kehidupan dan penghidupan masyarakat Aceh yang kaya raya dengan adat yang terpupuk baik dan terpelihara rapi di tengah-tengah ketaatan mereka terhadap agama Islam yang

⁶⁴ Mulyadi Kurdi, *Aceh di Mata Sejarawan; Rekonstruksi Sejarah Sosial Budaya* (Banda Aceh: LKAS, 2009).

⁶⁵ Ali Hasjmy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Benua, 1983).

dianutnya. Hampir keseluruhan adat yang pernah berlaku di Aceh, dibentangkan dalam buku ini.⁶⁶ Namun kajian ini berbeza dengan kajian penulis, kerana kajian tersebut hanya melihat budaya Aceh dalam perspektif sosiologis dan antropologis, tidak dalam perspektif pemikiran Islam.

Buku yang ditulis oleh M. Jakfar Puteh dengan judul *Sistem Sosial Budaya dan Adat Masyarakat Aceh* merupakan sebuah tulisan yang berupaya membentangkan wujud sistem sosial dan budaya serta adat yang berlaku dalam masyarakat Aceh. Buku ini juga memaparkan tentang pergeseran-pergeseran nilai-nilai budaya yang terjadi dalam masyarakat Aceh.⁶⁷ Beliau juga membentangkan secara nyata bagaimana budaya Aceh kini sudah bergeser dan berbeza dari masa ke masa. Kajian tersebut tidak dijeleskan sama sekali tentang percampuran budaya Aceh dengan budaya pra Islam di Aceh. Kajian tersebut tidak ada kaitannya dengan konsep pemikiran Islam masyarakat Aceh, akan tetapi hanya memetakan bagaiman budaya masyarakat Aceh dulu yang sangat tradisional kini sudah mulai lentur dan pudar. Walau bagaimanapun, kajian ini dapat memberikan data dan informasi bagi kajian penulis tentang struktur sosial masyarakat Aceh.

Tesis yang ditulis oleh Efendi Hasan yang berjudul *Amalan Animisme dan Dinamisme dalam Masyarakat Aceh*, kajian yang dilangsungkan di Aceh Utara tersebut mengkaji amalan-amalan masyarakat Aceh Utara yang berasal dari pengaruh animisme dan dinamisme. Dalam kajian tersebut, terlihat bahawa pengaruh animisme dan dinamisme dalam budaya dan kepercayaan masyarakat Aceh adalah sangat kental. Kajian tersebut tidak menghubungkaitkan dengan fahaman Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah yang merupakan keyakinan masyarakat Muslim Aceh. Kajian ini pula

⁶⁶ Moehammad Hoesin, *Adat Aceh* (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan, 1970).

⁶⁷ M. Jakfar Puteh, *Sistem Sosial Budaya dan Adat Masyarakat Aceh* (Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2012).

dijalankan dijalankan di Aceh Utara. Kajian ini sangat penting bagi penulis dalam melihat sejarah kepercayaan masyarakat Aceh pra Islam. Kajian beliau sangat penting maknanya bagi mengkaji budaya-budaya yang berkaitan dengan amalan animisme dan dinamisme.

Achehnologi, buku yang ditulis oleh Kamaruzzaman Bustamam Ahmad tentang kajian keachehan yang meneliti, menelaah dan mengkaji mengenai seluk beluk dunia keachehan dari berbagai perspektif atau pendekatan keilmuan. Buku tersebut juga menyinggung tentang lintas batas budaya, agama dan kosmopolitan di Aceh. Dalam kajian ini, Kamaruzzaman hanya melihat kebudayaan Aceh dari sisi sosiologis semata, tanpa ada hubungkaitnya dengan perspektif pemikiran Islam seperti dalam kajian penulis.⁶⁸

Acheh, Sejarah dan Tradisi, buku yang ditulis oleh Amirul Hadi yang mengkaji sejarah dan budaya Aceh secara akademis berupaya membentangkan betapa pentingnya menghubungkan adat dan kebudayaan orang Aceh dengan Islam. Secara khusus, dimensi “keislaman” mendapat perhatian lebih di dalam karya ini. Aceh identik dengan Islam. Dengan demikian, berbicara mengenai Aceh bermakna berbicara mengenai masyarakat Islam. Dalam kajian terhadap topik-topik yang disajikan, terlihat jelas bahwa dimensi keagamaan sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari setiap perilaku masyarakat Aceh, baik masa kini maupun masa lalu.⁶⁹ Dalam kajian ini, beliau tidak membentangkan sama sekali tentang terjadinya pergeseran nilai pemikiran Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah dengan praktek kebudayaan masyarakat Aceh.

Buku yang ditulis oleh Alfian bertajuk *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh* menjelaskan deskripsi panjang lebar tentang hikayat yang menceritakan masalah

⁶⁸ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Achehnologi* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012).

⁶⁹ Amirul Hadi, *Acheh, Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010).

moral, seni, adat, agama dan pola pikir masyarakat Aceh pada saat itu.⁷⁰ dalam kajian beliau, tidak disinggung sama sekali tentang hubungkait di antara kepercayaan masyarakat Muslim Aceh dengan kebudayaan yang diamalkan oleh mereka. Kajian tersebut hanya melihat amalan budaya dalam perseptif sosial, tidak dihubungkan dengan pemikiran dan pemikiran keagamaan sama sekali, oleh itu kajian ini tidak terdapat persamaan dengan kajian penulis.

1.6.3 Percanggahan dengan Pemikiran

Buku yang ditulis oleh Hermasyah, salah seorang filolog Aceh yang berjudul, *Aliran Sesat di Aceh, Dulu dan Sekarang* membahas faham aliran sesat yang masuk di Aceh. Dalam tulisan tersebut, Hermansyah menjelaskan penyimpangan antara aliran sesat dengan pahaman Ahl al-Sunnah wa al- Jama'ah, tidak ada menjelaskan kaitannya dengan budaya dan kepercayaan tradisional yang menjadi kajian penulis, beliau hanya melihat fahaman sesat yang akhir-akhir ini (utamanya setelah terjadinya Gempa dan Tsunami Tahun 2014) wujud di Aceh yang tidak ada hubung kait sama sekali dengan aspek adat dan kepercayaan tradisional pra Islam di Aceh.⁷¹

Selanjutnya buku yang ditulis oleh Prof Dr. Aboe Bakar Atjeh yang berjudul *Syiah di Nusantara*, menjelaskan tentang doktrin-doktrin ajaran syiah, tokoh-tokoh dan sekte-sekte dalam Syiah, kemudian juga dijelaskan tentang sejarah kapan masuknya syiah ke Nusantara serta raja-raja termasuklah dari golongan Syiah yang berkuasa di Nusantara termasuklah di Aceh. Dalam buku tersebut, tidaklah dibentangkan persoalan

⁷⁰ Alfian, *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh* (Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1977).

⁷¹ Hermansyah, *Aliran Sesat di Aceh, Dulu dan Sekarang* (Banda Aceh: Lembaga Penelitian IAIN Ar-Raniry, 2011).

yang bercanggahan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, melainkan membela tuduhan-tuduhan yang menyudutkan kelompok Syiah.⁷²

Selanjutnya tesis yang ditulis oleh Zubaidi Wahyono dengan tajuk *Aliran-Aliran Kebatinan di Indonesia dan hubungannya dengan Ajaran Tasawuf*, 2009, hanya menjelaskan fahaman yang bercanggahan dengan konsep agama dalam skop tasawuf sahaja. Ia hanya membahas isu-isu yang berhubungan dengan ajaran tasawuf, seperti konsep *wahdatul wujud, hulul dan ittihad, al-fana dan baqa, kasyaf dan tajalli, khalwah dan uzlah*.⁷³ Sedangkan kajian penulis, tidak terbatas pada amalan tasawuf, melainkan berhubungkait dengan pertemuan diantara budaya.

Aliran Sesat di Negeri Trengganu; Kajian terhadap Faktor Penyebaran Dan Langkah Mengatasinya, oleh Engku Ahmad Zaky Bin Engku Alwi (Ph.D, di UM 2006). Tesis ini mengkaji tentang aliran sesat di Negeri Trengganu, faktor-faktor yang menyebabkan penyebaran aliran sesat serta langkah-langkah yang ditempuh oleh pihak berkenaan untuk membanteras ajaran sesat tersebut. Aliran sesat ini sangat berkaitan dengan penyimpangan akidah, dan ianya tidak berkaitan dengan akulturasi budaya. Kajian ini pula dijalankan bukan di wiliyah Aceh yang merupakan wilayah kajian penulis, oleh itu maka kajian ini tidak ada kesamaannya sama sekali.

Bidaah Dan Khurafat Dalam Masyarakat Islam : Suatu Kajian Di Jeram, Selangor Malaysia, oleh Siti Sobah Binti Sulaiman.⁷⁴ (Master di UM 2003). Disertasi ini membahas tentang Bidaah dan Khurafat yang terjadi di negeri Jeram Selangor Malaysia, pengetahuan dan kesedaran umat Islam tentang bidaah serta peranan ilmu agama dalam menangani bidaah dan khurafat. Kajian ini hanya melihat amalan-amalan

⁷² Aboe Bakar Aceh *Syiah di Nusantara*, (Jakarta: Islamic Research Institute, 1977).

⁷³ Engku Ahmad Zaky Bin Engku Alwi *Aliran Sesat di Negeri Trengganu; Kajian Terhadap Faktor Penyebaran Dan Langkah Mengatasinya* (Tesis Ph D Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006).

⁷⁴ Siti Sobah Binti Sulaiman, *Bida'ah dan Khurafat Dalam Masyarakat Islam : Suatu Kajian di Jeram, Selangor Malaysia* (Disertasi Sarjana Usuluddin, Jabatan Pemikiran dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2003).

bidaah tanpa hubung kaitnya dengan akulturasi budaya. Kajian ini juga dilakukan di Malaysia, negara yang secara adat dan budaya tidaklah sama dengan wilayah kajian penelitian ini.

Walau bagaimanapun, dari kesemua sorotan literatur yang dijalankan, tidak ditemukan kajian tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional menurut perspektif pemikiran Islam. Kajian yang terdapat dalam sorotan literatur merupakan kajian tentang akulturasi budaya menurut perspektif sosiologi dan sejarah. Kajian tentang aliran sesat memang ada dalam sorotan literatur tetapi tidak berkaitan dengan akulturasi budaya sama sekali. Aliran sesat bukanlah aspek daripada akulturasi budaya dan adat ritual yang berlaku seperti kajian penulis, tetapi penyimpangan internal dalam agama itu sendiri tanpa hubungkait dengan budaya dan peradaban sebelumnya.

1.7 Skop Kajian

Kajian ini mengkaji akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam. Untuk memudahkan menjalankan kajian ini, maka dibuat skop kajian agar terfokus pada skop kajian yang dimaksud. Oleh itu, maka dibatasi beberapa hal seperti berikut ini.

1.7.1 Lokasi Kajian

Terdapat beberapa justifikasi kenapa Aceh dipilih sebagai tempat kajian. Pertama, Aceh merupakan negeri yang penduduknya majoriti Muslim. Jumlah penduduk Aceh berdasarkan hasil banci penduduk Aceh tahun 20015 adalah sebanyak 5.066.831 jiwa. Majoriti penduduknya beragama Islam dengan 98, 87 peratus. Sedangkan 0,87 peratus beragama Protestan, 0,15 peratus beragama Budha, 0,09 peratus

beragama Katholik dan minoriti beragama Hindu sebesar 0,02 peratus.⁷⁵ Aceh dengan luas wilayah 57.956,00 persegi atau 12.26% daripada luas pulau Sumatera. Aceh terdiri dari 18 kabupaten dan 5 kota.⁷⁶

Kedua, Aceh ialah satu-satunya negeri yang mendapatkan kebenaran undang-undang untuk menerapkan syari'ah Islam di Indonesia. Hal ini didasarkan kepada Undang-Undang No. 44 tahun 1999, Undang-Undang No. 18 tahun 2001 dan Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) No. 11 tahun 2006. Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) No. 11 tahun 2006, fasal 125 ayat 2 menyatakan bahawa "Syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, *ahwal al syakhsiyyah* (hukum keluarga), *muamalah* (hukum perdata), *jinayah* (hukum pidana), *qada'* (peradilan), *tarbiyah* (pendidikan), dakwah, syiar, dan pembelaan Islam. Konsekwensi dari berlakunya tiga undang-undang tersebut menjadikan semua aktiviti kehidupan masyarakat Aceh tidak boleh terkeluar dari tuntutan syari'at Islam. Aktiviti tersebut melingkupi hubungan dengan Allah, hubungan dengan sesama manusia dan hubungan dengan persekitaran. Kedua-dua justifikasi di atas memberikan kesan bahawa setiap kegiatan yang diamalkan oleh masyarakat Aceh, harus bersesuaian dengan hukum Islam. Kedaulatan yang dimiliki oleh Aceh dapat digua pakai agar masyarakat Aceh dapat menerapkan dan mengamalkan ajaran Islam secara sempurna dan baik.

Ketiga, Aceh merupakan pusat pengajian KeIslaman bagi Nusantara dan merupakan daerah yang pertama bertapaknya Islam di Nusantara. Dalam penyebaran Islam, di Aceh terdapat banyak Dayah-dayah dengan jumlah santri yang datang dari berbagai tempat termasuk dari luar Aceh untuk belajar ilmu agama di sana. Sebagai

⁷⁵ http://www.bi.go.id/web/id/DIBI/Info_Publik/Ekonomi_Regional/Profil/Aceh/

⁷⁶ "Provinsi Nangrou Aceh Darussalam," website Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia diakses pada 22 September 2016, <http://www.kemendagri.go.id/pages/profil-daerah/provinsi/detail/11/aceh>

pusat *Islamic studies* di Nusantara, dayah di Aceh merupakan sentral kajian Islam. B. Schiere dalam bukunya *Indonesian Sociological Studies* menjelaskan bahawa Aceh adalah pusat perdagangan Muslim India dan ahli fikirnya (ulama-ulama dan kaum cendikiawan) berkumpul sehingga Aceh menjadi pusat kegiatan studi Islam.⁷⁷

Sampai setakat ini, pendidikan agama Islam masih terkenal di Aceh. Dengan banyaknya dayah yang terdapat di Aceh, seharusnya ritual dan tradisi bercanggahan dengan pemikiran Islam mestinya tidak terjadi lagi, namun amalan tersebut masih berlangsung sehingga kini. Bahkan dalam ritual tertentu, kalangan dayah ikut terlibat sebagai pelaku ritual. Kewujudan lembaga dayah ini semestinya dapat mengikis habis ritual-ritual bercanggahan tersebut, namun kewujudan dayah sebagai lembaga pendidikan paling populer di Aceh belum memberikan impak yang memadai. Kewujudan dayah di Aceh akan semakin memudahkan pengkaji untuk mengelola kajian dengan lebih baik, mengumpulkan data primer, maklumat serta membangun komunikasi dengan responden sehingga objektif kajian boleh didapati dengan sempurna.

1.7.2 Objek Kajian

Dalam penelitian tentang budaya suatu kelompok, maka kemungkinan akan muncul pelbagai tradisi dan budaya yang berkembang. Aceh sebagai salah satu suku bangsa yang pernah maju dan menjadi pusat penyebaran Islam di Nusantara yang dikunjungi dan diakui oleh pelbagai suku bangsa lainnya, tentu memiliki keanekaragam budaya dan tradisi yang berkembang. Dalam kaitan ini, kajian ini hanya meneliti beberapa budaya dan tradisi masyarakat Aceh yang masih diamalkan setakat ini untuk dikaji. Tradisi tersebut seperti *Peuneuphoen*, *Takei*, dan *Rah Ulei* (tawasul) di kuburan orang soleh. Beberapa tradisi yang kaji

⁷⁷ Schrieke, *Indonesia Sociological Studies* (Bandung: W.van Hoeve, 1956), 258.

tersebut akan ditinjau daripada aspek pemikiran Islam. Dalam kajian ini, batasan kajiannya ialah amalan-amalan masyarakat Aceh yang berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan tradisional, seperti *Rah Ulei di Kuburan, Ie Bu Abah Juroeng, Takei, Peuneuphoen* ditinjau menurut pemikiran Islam.

Yang dimaksud dengan pemikiran Islam dalam kajian ini adalah pemikiran Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ianya merupakan sebuah fahaman teologi yang dikembangkan oleh al-Ash'ary dan al-Maturidy yang diyakini dan diamalkan oleh masyarakat Muslim Aceh. Dengan demikian, maka teologi selain yang disebutkan di atas tidak termasuk objek kajian kerana dalam teologi Islam, banyak sekali teologi yang berkembang seperti teologi Mu'tazilah, teologi Khawarij, teologi Murjiah, begitu pula dengan kelompok Syi'ah juga memiliki teologi tersendiri yang berbeza dengan teologi yang telah disebutkan.

1.8 Metode Kajian

Metodologi kajian merupakan salah satu aspek penting dalam sebuah kajian. Metodologi kajian yang baik mampu menghasilkan sebuah kajian yang berautoriti dan berkualiti. Terdapat dua kaedah yang digunakan dalam penyelidikan ini, iaitu kajian kepustakaan dan kajian lapangan yang melibatkan kaedah pemerhatian ikut serta dan temua bual.

Perkataan metodologi berasal daripada bahasa Yunani kuno, iaitu “metodos” yang bermakna jalan atau cara. Manakala kalimat “logos” memberi pengertian sebagai ilmu. Metodologi merupakan ilmu tentang cara penyelidikan. Oleh itu, metodologi kajian atau penyelidikan merupakan asas penting dalam sebuah penyelidikan ilmiah. Metode juga merupakan suatu teknik terpenting untuk mendapatkan fakta dan data.

1.8.1 Reka Bentuk Kajian

Kajian yang dijalankan ini adalah kajian yang menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif. Penyelidikan kualitatif ialah penggunaan fakta, maklumat, pertanyaan, ulasan, tanggapan, maksud, konsep, simbol, ciri-ciri, persepsi, metafora, perasaan dan sebagainya.⁷⁸ Antara penyelidikan kualitatif yang peneliti jalankan ialah kajian berbentuk lapangan dan kepustakaan. Kajian lapangan dilakukan untuk memperoleh maklumat melalui temu bual dan pemerhatian ikut serta. Kajian perpustakaan pula dilakukan bagi mendapatkan maklumat dengan mengkaji dan menganalisis kitab-kitab dan buku-buku yang berhubungkait dengan akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional menurut perspektif Islam.

1.8.2 Metode Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang sah dan objektif terhadap permasalahan yang dikaji, maka perlu untuk dijelaskan informasi sekaligus ciri-ciri serta jenis data yang dikumpulkan. Sehingga kualiti, kesahihan dan ketepatan data yang diperoleh dari informasi benar-benar dapat dialami.⁷⁹ Data-data yang diperolehi kemudian dianalisis dan disusun dengan baik agar kajian ini mendapatkan hasil yang berkualiti. Dalam kajian ini, metode pengumpulan data dilakukan melalui *field research* dan *library research*.

1. Field Research

Data primer dalam penelitian ini diperolehi melalui penyelidikan lapangan. Kajian lapangan dalam kajian antropologi moden merupakan asas kerana melalui kerja

⁷⁸ Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 6.

⁷⁹ Suharismi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 102.

lapanganlah semua keterangan antropologis diperoleh. Dalam kajian lapangan ini, untuk mendapatkan data akurat, maka peneliti menggunakan dua kaedah kajian lapangan, iaitu temu bual dan pemerhatian ikut serta.

a. Temu Bual

Temu bual adalah metode pengumpulan data dengan mengadakan dialog atau percakapan terkait tema penelitian kepada informan.⁸⁰ Temu bual ini dimaksudkan ialah menemui individu-individu tertentu terutama yang berautoriti di dalam satu-satu bidang dalam penelitian ini bertujuan untuk mendapatkan maklumat dan keterangan secara lisan yang spesifik daripada responden.⁸¹ Temu bual ini dilakukan bagi mendapatkan informasi yang akurat berkaitan masalah penelitian yang bertujuan memperolehi maklumat yang ingin dicari. Temu bual ini dilakukan dengan tokoh-tokoh yang memahami masalah akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional yang melibatkan tokoh yang memiliki kedudukan penting dalam masyarakat, 1) pimpinan pesantren, 2) tokoh adat, 3) pensyarah dan 4) pelaku ritual atau masyarakat pelosok kampung.

Sebagai salah satu teknik penelitian lapangan, temu bual pada umumnya digunakan untuk menggali keterangan mengenai cara berlaku atau aktiviti yang telah menjadi kebiasaan, hal-hal yang telah dipercayai, dan nilai-nilai yang dianut dalam suatu kelompok. Namun hal-hal itu hanya dapat dilakukan manakala warga masyarakat setempat mampu mengucapkannya dan bersedia diwawancarai.⁸²

Pemilihan pimpinan pesantren, ahli hukum Islam dan pensyarah adalah kerana mereka memahami dengan baik bagaimana pandangan Islam terhadap ritual yang diteliti. Selain itu, pemilihan tokoh adat, pelaku ritual adalah kerana mereka memahami dan mempraktekkan secara langsung ritual terbabit.

⁸⁰ Lexi. J. Moleong, *Metodelogi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya: 2006), 186.

⁸¹ Che Zaina Sa'ari, "*Kaedah Penyelidikan Lanjutan*" (Kertas kursus, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universityi Malaya pada 22 Julai 2009), 3-6.

⁸² Carol R. Ember dan Melvin Ember, *Cultural Anthropology* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 38.

Bagi mencapai objektif kajian, penglibatan kumpulan pakar sebagai responden temu bual adalah bertujuan mendapatkan pandangan dan pengesahan mereka terhadap Akulturasi Budaya dan Kepercayaan Tradisional Masyarakat Aceh. Dalam hal ini, 44 (empat puluh empat) orang pakar dalam bidang ahli akademik bidang fikih dan Tengku Dayah serta Tokoh adat dan pelaku ritual tersebut. Temu bual yang dijalankan menggunakan temu bual secara berstruktur (*semi-structured interview*) sebagai cara menyoal responden semasa sesi temu bual. Pengendalian temu bual secara bersemuka ini mampu menjelaskan sesuatu maksud yang kabur sekali gus meningkatkan kerjasama antara penemubual dan responden. Dalam sesi temu bual responden berpeluang memberi pandangan, membuat penilaian atau pilihan sendiri ke atas jawapan yang akan diberikan melalui temu bual secara berstruktur.

Bagi memastikan pengesahan yang dibuat adalah bertepatan dengan maksud sebenar kajian, setiap responden yang dipilih memenuhi syarat berikut. Pertama, berpengalaman luas dalam bidang pemikiran dan hukum Islam. Kedua, terlibat secara langsung sebagai pembuat polisi di pihak institusi adat atau dilantik sebagai ahli majlis adat. Ketiga adalah pelaku amalan tersebut. Justeru, kaedah persampelan bertujuan (*purposive sampling*) digunakan untuk memilih ke semua pakar ini sebagai responden temu bual yang mewakili tiga kategori, ahli akademik dalam bidang pemikiran dan fikih yang terdiri dalam kalangan Dayah dan Cendikiawan Universiti, tokoh adat dan pelaku ritual tersebut. Pemilihan kaedah ini dibuat berdasarkan keperluan untuk memperolehi maklumat, pandangan dan pendapat yang mendalam daripada kumpulan pakar tentang sesuatu fenomena yang dikaji.

Kombinasi kategori ini, iaitu ahli akademik bidang pemikiran dan fikih serta kalangan Dayah, serta pihak Tokoh adat dan pihak pelaku ritual tersebut bertujuan mendapatkan pandangan yang lebih komprehensif tentang konsep akulturasi budaya dan

kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam. Ia tidak hanya meneliti aspek teoretikal semata-mata tetapi juga aspek praktikaliti yang selari dengan objek kajian. Maklumat kesemua responden ditunjukkan dalam Jadual 1.1 berikut ini.

Jadual 1.1: Senarai Ahli Kumpulan Pakar

Kategori	Ahli
Ahli Akademik Bidang Fikih dan Pensyarah di Universitas Islam Ar-Raniry Aceh	<ul style="list-style-type: none"> • Prof. Dr. Alyasa' Abubakar (Pakar Ushul Fikih). Pengarah Program Pasca Sarjana UIN Ar Raniry, Darussalam Banda Aceh. Bekas Ketua Pengarah Dinas Syari'ah Islam Aceh tahun 2004-2009. • Dr. Hasanuddin Yusuf Adan. Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Aceh. • Dr. Tarmizi Jakfar. Pakar Hadith dan Pensyarah Kanan Hadith, UIN Ar-Raniry. • Dr. Samsul Bahri. Ketua Dewan Dakwah Pidie, Pensyarah STAI Al Hilal • Prof Dr Syahrizal Abbas, Kepala Dinas Syariat Islam Aceh. Pensyarah UIN Ar-Raniry Aceh.
Pimpinan Dayah dan Ahli Hukum Islam	<ul style="list-style-type: none"> • Tengku Adnan, Pimpinan Dayah Raudhah Al-Jannah, Beuah dan Imam Mesjid Beuah Delima Sigli Aceh. Pesantren ini berjumlah 90 orang santri. • Tengku Luthfi, Pimpinan Pesantren Raudhatul Fata, Seulimum Aceh. Pesantren ini berjumlah 800 orang santri. • Tengku Bukhari, Pimpinan Pesantren Bustanul Ma'arif Reubee. Pesantren ini berjumlah 180 orang santri. • Teungku Azis, Pimpinan Balai Pengajian Misbahul Huda, Reubee Pesantren ini berjumlah 100 orang santri. • Tengku M Yusuf Ibrahim. Pimpinan Pesantren Darul Aitam Reubee. Pesantren ini berjumlah 300 orang santri. • Tengku Mahyiddin. Pimpina Pesantren Darul Muta'allimin Reubee Delima Sigli Aceh. Pesantren ini berjumlah 500 orang santri.
Tokoh Adat dan Pimpinan Masyarakat	<ul style="list-style-type: none"> • Subki Ali. Ketua Adat Kampung Reubee, Kecamatan Delima Sigli. • Irwan. Tokoh Masyarakat Reubee. • Tgk Mainur Ismail. Ketua Adat Tokoh Masyarakat dan Imum Menasah, Kecamatan Delima Sigli. • Ayyub Yusuf. Ketua Majelis Adat Aceh.

	<ul style="list-style-type: none"> • Putua Suman, Tokoh Masyarakat di Reubee dan Pimpinan Kampong. • Abua Rasyid. Ketua Adat Kampung, Masyarakat Delima Sigli Aceh. • Tgk. Qamaruzzaman. Tokoh Masyarakat Reubee, Imam Masjid Beuah, Anggota Dewan Perwakilan Rakyat. • Teuku Ampon Nuga Kamal (tokoh masyarakat, Grong-Grong Sigli Aceh). • Drs. Tgk. Abu Muhammad Yus. Tokoh Agama dan Politik Aceh. Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh di Jakarta. Ketua Parti Islam.
Pelaku Ritual	<ul style="list-style-type: none"> • Syukri. Pelaku <i>Rah Ulei</i>, Kecamatan Delima Sigli • Sulaiman. Pelaku Ritual, Masyarakat Gumpang Aceh. • Maimunah. Pelaku <i>Rah Ulei</i>, warga Reubee. • Jamaluddin. Calon Jamaah Haji, Ketua Komite Nasional Pemuda Indonesia. • Sabri Abdul Majid. Masyarakat kampong Merdu. Pelaku Ritual. • Muhammad Nur. Pelaku ritual, masyarakat Delima Sigli Aceh. • Ibrahim. Pelaku ritual <i>Rah Ulei</i>, masyarakat Reubee Delima Sigli Aceh. • Ridwan Nurdin. Pelaku Ritual, masyarakat Tangse Aceh. • Syamsyidar. Pelaku ritual Syamsyidar, masyarakat Gumpang Sigli Aceh. • Lukman (Petani dan pelaku ritual <i>Peuneuphoen</i>, masyarakat Delima Sigli Aceh. • Abdullah Sungsang. Tokoh adat dan pelaku ritual. • Syarwan bin Hamid. Pelaku ritual <i>Peuneuphoen</i>, masyarakat Indra Jaya Sigli Aceh. • Fakhrul. Masyarakat Beuah Delima Aceh. • Salbiah Binti Mahmud. Pelaku Ritual <i>Takei</i>, masyarakat Merdu Aceh. • Khairan. Pelaku ritual <i>Takei</i>, masyarakat Beuah Delima Aceh. • Khairani Binti Ismail, Pelaku ritual <i>Takei</i>, putri tokoh agama, masyarakat Reubee Sigli Aceh. • Po Bit benti Muhammad. Pelaku Ritual <i>Takei</i>, masyarakat Kampong Mutiara Sigli Aceh. • Umar bin Mahmud. Ppelaku ritual <i>Takei</i>, masyarakat Kampong Mutiara. • Bagwi Abdullah. Pelalaku Ritual

Peuneuphoen, Masyarakat Delima, Sigli Aceh.

- Syakubat. Pelaku Ritual *Rah Ulei*, masyarakat Merdu Aceh.
 - Asiah Binti Jamil. Pelaku Ritual, masyarakat Ulim Aceh.
 - Muhammad Amin. Masyarakat petani dan Pelaku Ritual.
 - Muhammad Nur Pelaku ritual, masyarakat Delima Sigli Aceh.
-

Berdasarkan judul di atas, maka para responden merupakan individu yang terbabit langsung dengan kajian yang dijalankan. Oleh itu, maka semua jawapan daripada mereka boleh memberikan maklumat yang sebenar dalam kajian ini.

b. Kesahan (*Validity*) Soalan Temu Bual

Kesahan dimaksudkan adalah ketepatan (*appropriateness*), kebenaran (*truthfulness*), bermaksud (*meaningfulness*) dan kebolegunaan (*usefulness*) instrumen yang membolehkan data-data diinferenkan.⁸³ Kesahan juga bermaksud persetujuan antara dua percubaan untuk mengukur trait yang sama secara maksimum dengan kaedah yang berlainan.⁸⁴ Kesahan merupakan suatu konsep penting untuk mengukur sesuatu konstruk atau gagasan seperti sikap, motivasi, persepsi, kecergasan dan pencapaian.⁸⁵ Secara lebih khusus, kesahan instrumen menerangkan kemampuan sesuatu instrumen itu mengukur apa yang sepatutnya diukur.⁸⁶ Dengan kata lain, alat yang mampu mengukur dengan tepat sesuatu pembolehubah yang dikenal pasti adalah dianggap sah sebagai alat pengukur bagi pembolehubah tersebut.

⁸³ Fraenkel, J.R., and Wallen, N.E. *How to Design and Evaluate Research* (USA: Mc. Fraw-Hill Inc, 1996.), 16.

⁸⁴ Campbell D. dan Fiske D “Convergent and Discriminant Validation” in *Psychological Bulletin* (Vol. 56, 1959), 81-105.

⁸⁵ Rohana, *Kaedah Penyelidikan Sosial*. (Kuala Lumpur: Percetakan Cergas, 2003), 23.

⁸⁶ Tuckman, B.W. (1999). *A Tripartite Model of Motivation for Achievement: Attitude- Drive-Strategy*. Paper Presented in the Symposium: Motivational Factors Affecting Student Achievement-Current Perspectives at the Annual Meeting of the American Psychological Association. (Boston. 1999), 123.

Kesahan kandungan merujuk kepada sejauhmana instrumen merangkumi kandungan yang hendak diukur. Kesahan kandungan pula merujuk sama ada kandungan pembolehubah yang nyata adalah tepat mengukur konsep yang terpendam (misalnya harga sendiri, pencapaian dan sikap) yang ingin diukur.⁸⁷ Ia merujuk sejauh mana pengukuran yang dibuat mewakili aspek kandungan yang diukur. Sesuatu instrumen itu dikatakan mempunyai kesahan kandungan yang tinggi jika alat tersebut dapat mengukur semua isi serta kandungan aspek yang dikaji dengan berkesan.⁸⁸ Untuk tujuan tersebut, maka soalan-soalan dalam soal temu bual dirujuk kepada pakar.

Bagi memastikan soalan temu bual benar-benar mengukur apa yang sepatutnya diukur, maka beberapa prosedur telah dijalankan. Pertama, setelah item-item soalan yang berkaitan dengan akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional dihindarkan dalam satu kerangka konsep, maka ia disahkan oleh sekumpulan pakar untuk diteliti ketepatannya menurut maksud kajian. Dalam hal ini, 3 orang pakar dalam bidang fiqh dan akidah, kalangan dayah tradisional dan pakar budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh, telah ditemu bual secara bersemuka menggunakan temu bual separa berstruktur (*semi-structured interview*).

Kedua, setelah item-item yang berkaitan dengan isu dimakud, disahkan oleh 4 orang pakar di atas, maka penyelidik menyemak kembali item-item yang akan dijadikan soalan dalam soal temu bual.

Ketiga, setelah semua soalan-soalan disemak sekali lagi, penyelidik meminta pengesahan daripada tiga orang pakar dalam bidang pemikiran Islam dan kebudayaan.

⁸⁷ Muijs, D. *Doing Quantitative Research in Education with SPSS*. (London. Sage Publication, 2004), 34.

⁸⁸ Mohd Majid Konting. *Tujuan Proses Penilaian Jenis-Jenis Pengujian dan Penilaian Ciri-Ciri Utama Ujian*. Feringgi Beach Hotel. (Pulau Pinang. Seminar membina item soalan. 2003).

Setiap pakar telah diminta untuk menyemak, memberi pandangan dan juga cadangan terhadap kandungan soalan temu bual mahupun bahasa.

Keempat, maklum balas daripada para pakar tersebut menjurus kepada penyingkiran, penambahan dan pengubahsuaian bagi setiap soalan dalam senarai daftar soalan temu bual.

Pengesahan kandungan yang telah diberikan oleh pakar terhadap soal selidik ditunjukkan dalam Jadual 1.2 di bawah ini:

Jadual 1.2: Para Pakar yang Memberikan Kesahan Kandungan Soal Temu Bual

No	Nama Pakar	Wakil	Jawatan	Kepakaran
1	Prof Dr. M. Hasbi Amiruddin.	UIN Ar-Raniry Banda Aceh	Ketua Jabatan Pemikiran Islam	Profesor Pemikiran Islam
2	Ayyub Yusuf	Mahkamah Aceh	Adat Ketua Mahkamah	Kebudayaan dan Kepercayaan Tadisional
3	Tgk Mahyeddin Ahmad	Dayah Mutallimin	Darul Pimpinan Dayah	Islam Tradisional
4	Dr. Syed Mohammad Hilmi Bin Syed Abdul Rahman	Universiti Malaya Kuala Lumpur Malaysia	Pensyarah Kanan dan Ketua Jabatan akidah dan Pemikiran Islam Universiti Malaya	Akidah dan Pemikiran Islam

Daftar berikut ini memuat tentang sejumlah pertanyaan yang menggambarkan pendapat mengenai kebiasaan, pandangan, keyakinan, amalan dan adat yang berlaku dan menjadi amalan masyarakat Aceh.

Soalan temu bual setelah dibuat pembetulan oleh pakar.

1. Bagaimana pendapat anda tentang *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?

2. Menurut pendapat anda, untuk apa *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* itu dilakukan dan bagaimana kalau tak dilakukan, apa yang akan terjadi terhadap kehidupan kita manakala perkara tersebut tak dilakukan ?
3. Sejak kapan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* sudah dilakukan oleh masyarakat Aceh ?
4. Menurut pandangan anda, adakah hubungan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* dengan budaya atau kepercayaan non Muslim yang sejak lama ada di Aceh ?
5. Menurut anda, mengapa amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut masih dipraktikkan sampai sekarang ?
6. Pernakah anda mendapat larangan dari Ulama untuk tidak melakukan amalan tersebut?
7. Apakah orang tua anda dan kakek anda pernah dan rutin melakukan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
8. Bagaimanakah konsep pemikiran Islam terhadap amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut, adakah ianya bercanggahan?
9. Kapan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut diamalkan, adakah sanksi atau hukuman manakala amalan tersebut dilanggar atau tak dilakukan ?
10. Manakala anda mengharap sesuatu, kemudian *bernazar* agar maksud anda diwujudkan oleh Allah dan anda akan melakukan *Rah Ulei* bagaimana kalau amalan *Rah Ulei* tak dilakukan ?
11. Darimanakah anda tahu amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut ?
12. Sejauh manakah Islam membolehkan amalan tradisi boleh diamalkan ?
13. Bagaimanakah caranya agar amalan tersebut tidak lagi diamalkan oleh masyarakat ?.
14. Mengapa Anda tidak tahu kebercanggahan amalan tersebut dengan pemikiran Islam ?.
15. Apakah anda pernah dilarang untuk tidak mengamalkan ritual tersebut ?.

Soalan temu bual sebelum dibuat pembetulan oleh para pakar

1. Apakah hukum melakukan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*.
2. Apakah amalan ini sudah dilakukan sejak sebelum Islam datang ke Aceh ?
3. Apakah sebabnya amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* masih berterusan diamalkan sampai setakat ini ?
4. Apakah Anda pernah dilarang untuk tidak mengamalkan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* ?
5. Pernahkan Anda atau ahli keluarga Anda mengamalkan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
6. Bagaimanakah konsep pemikiran Islam terhadap amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut, adakah ianya bercanggahan?
7. Untuk apa amalan ini diamalkan dan bilakah ia kena lakukan ?
8. Siapa sajakah orang yang melakukan amalan tersebut ?.
9. Apa yang semestinya dilakukan agar amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tidak diamalkan lagi ?.
10. Bagaimanakah cara yang harus ditempuh agar amalan ini tidak diamalkan lagi ?

Keterangan:

Rah Ulei adalah mencuci muka dengan air yang dicampur dengan beberapa jenis bunga dan jeruk purut. Amalan ini dilakukan apabila seseorang berhajat atau menginginkan suatu keinginan tercapai misalnya dia bernazar bahawa kalau lulus dalam peperiksaan masuk di sebuah kilang dan ia diterima sebagai karyawan di sana, maka ia akan melakukan *Rah Ulei* di kuburan Ulama.

Peuneuphoen adalah sesajen yang terdiri dari telur, nasi, pisang, wang, bunga dan beberapa jenis dedaunan adalah sebuah penyembahan yang diperuntukkan bagi penguasa sawah yang dalam istilah Aceh dinamakan *Poni*. Penyembahan tersebut dibuat ketika masyarakat Aceh mulai menanam padi di sawah. Amalan ini mesti dilakukan agar hasil panen yang akan diperoleh nanti akan lebih baik dan jauh dari segala macam bahaya mahupun penyakit padi. Bila perkara ini tak diamalkan, maka orang Aceh percaya bahawa hasil panennya tak akan banyak kerana penguasa sawah atau *Poni* tidak diberikan sesembahan.

Takei adalah sesajen yang terdiri daripada makanan dan dedaunan tertentu yang diletakkan di setiap rumah penduduk. *Takei* ini dipersembahkan kepada Roh Penjaga rumah agar pemilik rumah dan seisinya tidak mendapat mara bahaya dan dijauhkan daripada berbagai macam penyakit. Roh penjaga rumah diyakini bisa menyelamatkan seisi rumah dari gangguan berbagai macam penyakit.

c. Pemerhatian Ikut Serta

Metode kajian ini sangatlah penting bagi mendapatkan maklumat yang berkaitan dengan amalan dan fahaman masyarakat Aceh. Dalam metode pemerhatian ikut serta, pengkaji ikut terlibat dalam amalan masyarakat Aceh yang menjadi objek pengkajian yang membolehkan pengkaji memahami secara langsung budaya masyarakat Aceh dan memperoleh maklumat sesuai dengan persepektif masyarakat tersebut. Di pihak lain pemerhatian ikut serta adalah satu-satunya cara yang dapat digunakan oleh peneliti untuk memperoleh gambaran mengenai pola budaya yang tidak diutarakan dengan kata-kata. Manusia adakalanya tidak selalu dapat menuturkan dengan kata-kata. Suatu kegunaan yang lain dari pemerhatian ikut serta sebagai suatu teknik penelitian

lapangan adalah juga untuk menguji apakah warga masyarakat benar-benar berlaku sesuai dengan kebiasaan-kebiasaan yang diucapkan dan dipercayainya.⁸⁹

2. Library Research

Data sekunder penulis didapati daripada kajian kepustakaan. Melalui kajian ini, penulis mengkaji data melalui jurnal-jurnal, buku-buku, tesis-tesis, laporan, akhbar, internet serta bahan-bahan bacaan yang berkaitan. Selain itu, kajian kepustakaan juga menggunakan kitab-kitab tentang masalah yang berkaitan dengan akulturasi budaya untuk menilai budaya tersebut menurut perspektif pemikiran Islam.

Setelah proses pengumpulan data selesai dijalankan, data-data yang dikumpulkan tersebut perlu menjalani proses untuk menjadikan ia suatu maklumat yang asli dan tepat. Terdapat beberapa langkah dalam menganalisis data tersebut, seperti metode induktif dan metode deduktif.

1.8.3 Analisis Data

Untuk menganalisis dan mengkaji data yang sudah terkumpul serta merumuskan, maka digunakan beberapa metode, iaitu:

1. Metode Induktif

Metode induktif merupakan suatu cara menganalisis data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian daripada hal-hal yang bersifat khusus untuk sampai kepada dalil-dali yang bersifat umum.⁹⁰ Dalam menggunakan metod ini, penulis merumuskan pandangan ulama-ulama tentang budaya dan kepercayaan

⁸⁹ Carol R. Ember dan Melvin Ember, *Cultural Anthropolology* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 40.

⁹⁰ Imam Barnadib, *Arti dan Metodologi Sejarah Pendidikan* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit FIP-IKIP, 1982), 52.

tradisional yang diamalkan oleh masyarakat Aceh. Peneliti mendapat kesimpulan dari data-data yang diperolehi atas kajian ini.

2. Metode Deduktif

Metode deduktif ialah mengemukakan suatu kesimpulan secara umum sebelum mengemukakan data-data yang khusus.⁹¹ Penulis menghuraikan akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional menurut perspektif Islam yang sedia ada dalam kitab-kitab klasik mahupun buku-buku kontemporari yang berhubungkait dengan judul penelitian. Kemudian, data-data berkaitan dengan tajuk penyelidikan dikemukakan bagi menganalisis akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional menurut perspektif pemikiran Islam.

1.9 Susunan Penulisan

Penulisan kajian ini dibahagikan kepada lima bab yang terpisah. Setiap bab akan membincangkan maklumat yang berkaitan dengan tajuk.

Bab I merupakan bab pendahuluan yang mengandungi pengenalan terhadap masalah yang akan diteliti dalam kajian ini, latar belakang kajian, rumusan masalah, objektif dan kepentingan kajian, sorotan literatur, skop dan batasan kajian, dan metode yang digunakan sesuai dengan penulisan.

Bab II dalam kajian ini membahaskan konsep akulturasi budaya dan konsep tawasul dalam perspektif Islam. Huraian juga dibentangkan mengenai pengertian kebudayaan, akulturasi dan asimilasi, akulturasi dalam pandangan Islam, kemudian juga

⁹¹ *Ibid.*

dihuraikan tentang pandangan fungsi budaya lokal dalam Islam, kemudian juga dibahasakan tawasul dalam Islam, dan ziarah kubur.

Manakala Bab III daripada kajian ini akan membentangkan kajian tentang situasi sosial dan keagamaan masyarakat Aceh. Dalam tajuk ini, huraian melingkupi beberapa perkara, iaitu sejarah kedatangan Islam di Aceh, kemudian corak dan fahaman keagamaan orang Aceh, pesantren sebagai pusat pengajian keagamaan di Aceh serta pengajaran pemikiran di Aceh, syari'at Islam di Aceh, dan organisasi keagamaan di Aceh.

Bab IV dalam kajian ini membentangkan analisis budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh, yang membahaskan budaya Hindu dan Buddha, budaya Aceh, *Rah Ulei*, *Takei* dan menganalisis akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh dan faktor kemunculannya menurut perspektif pemikiran Islam serta formulasi penyelesaian terhadap fahaman yang bercanggahan dengan pemikiran Islam.

Bab V merupakan penutup yang akan mengemukakan kesimpulan daripada analisis data serta cadangan atau saranan ke arah purifikasi pemikiran dan amalan masyarakat Aceh.

1.10 Kesimpulan

Kajian ini dijalankan untuk mengetahui isu-isu tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam, konsep akulturasi menurut perspektif Islam, isu tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh dan faktor kemunculannya menurut perspektif pemikiran Islam, serta formulasi kaedah penyelesaian terhadap fahaman yang bercanggahan

dengan pemikiran Islam tersebut. Untuk itu, perlu dijelaskan terlebih dahulu konsep akulturasi budaya menurut perspektif Islam, fungsi budaya lokal dalam Islam serta tawasul dalam pemikiran Islam. Setelah konsep akulturasi dalam perspektif Islam diperbincangkan secara mendalam dan tepat, maka kajian akan meninjau dan menganalisis bagaimanakah akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional yang terjadi dalam masyarakat Aceh menurut perspektif pemikiran Islam.

Terdapat tiga budaya dan kepercayaan dalam masyarakat Aceh yang diteliti dalam kajian ini. Ketiga-tiga budaya dan kepercayaan tradisional tersebut masih berterusan diamalkan sehingga hari ini. Oleh itu, ketiga-tiga ritual tersebut menjadi objek penelitian dalam kajian yang dijalankan di Aceh Pidie. Wilayah Pidie merupakan wilayah yang paling banyak berlakunya ritual tradisional tersebut walaupun di sana banyak terdapat lembaga pendidikan keagamaan seperti dayah dan surau. Untuk mendapatkan maklumat dalam kajian ini, beberapa temu bual telah dijalankan dengan pakar terbabit dan para pelaku ritual dimaksud. Data primer dalam kajian ini diperoleh daripada temu bual. Di samping itu, pemerhatian ikut serta juga diguna pakai untuk melengkapi data yang diperlukan terutama untuk mendapatkan data secara langsung tentang ritual budaya dan kepercayaan tradisional tersebut. Data ini akan dianalisis dengan menggunakan metode induktif dan deduktif. Sementara data sekunder pula dikumpulkan daripada bahan-bahan bacaan berkaitan dengan konsep akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional.

Kajian ini sangat penting dijalankan bagi melihat sejauhmana akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional dalam ritual yang dijalankan oleh masyarakat Aceh. Kajian ini perlu dicadangkan bagi memurnikan kembali ajaran Islam yang sudah berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan tradisional tersebut. Kajian ini juga ingin

mengemukakan kaedah penyelesaian terhadap ritual yang bercanggahan dengan pemikiran Islam.

BAB 2: KONSEP AKULTURASI KEBUDAYAAN DAN KONSEP TAWASUL MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

2.1 Pengenalan

Islam lahir di tengah masyarakat yang sudah berbudaya dan berperadaban. Islam hadir dalam sebuah masyarakat yang berbeza-beza nilai budaya dan kepercayaannya. Kedatangan Islam ke dalam suatu komuniti masyarakat tidak serta-merta menolak bahkan membatalkan sebuah tradisi yang sudah membudaya dalam masyarakat tersebut. Islam mempertimbangkan keperluan budaya lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama selagi tidak bertentangan dengan nilai-nilai tauhid. Penerimaan budaya lokal dalam Islam atau akulturasi Islam dengan budaya lokal tersebut menjadi bahan pemikiran ulama-ulama klasik dan kontemporer.

Dalam bab ini, sebagai landasan teori dalam penelitian ini, maka akan dibahaskan beberapa isu yang berhubungkait dengan tajuk penelitian seperti kebudayaan dan kaitan antara agama dan kebudayaan, konsep akulturasi dalam kajian kebudayaan dan konsep akulturasi dalam Islam, fungsi budaya lokal dalam Islam, tawasul, ziarah kubur serta konsep roh menurut ulama Islam.

2.2 Pengertian Kebudayaan

Bab ini membahaskan konsep akulturasi kebudayaan menurut perspektif Islam sebagai kerangka teori bagi kajian ini.

Koentjaraningrat menulis tentang makna kebudayaan yang didefinisikan seperti berikut, iaitu kata “kebudayaan” berasal dari bahasa Sanskrit “*buddhaya*h,” iaitu

bentuk jamak daripada kata “*buddhi*” yang bererti budi atau akal. Dengan demikian, kebudayaan dapat dimaksudkan sebagai hal-hal yang berkait dengan akal. Terdapat para sarjana yang mengupas kata *budaya* sebagai suatu perkembangan daripada kata majmuk *budi-daya*, yang bermaksud daya dari budi.¹ Inilah yang membezakan antara “budaya” daripada “kebudayaan”. Maka, “budaya” adalah “daya dari budi” yang berupa cipta, karya dan rasa, sedangkan “kebudayaan” adalah hasil dari cipta, karya dan rasa itu sendiri.² Namun perbezaan makna ini tidak wujud di dalam istilah antropologi budaya. Kata “budaya” hanya dipakai sebagai suatu singkatan daripada kebudayaan dengan maksud yang sama.

Kata “*culture*” yang merupakan kata asing yang sama maksudnya dengan kebudayaan, berasal dari kata Latin, “*Colere*” yang bermaksud mengolah, mengerjakan, terutamanya mengolah tanah untuk bertani. Kemudian makna ini berkembang, *culture* sebagai segala daya upaya serta tindakan manusia untuk mengolah tanah dan merubah alam.³ Namun secara umum, pengertian kebudayaan mengacu kepada kumpulan pengetahuan yang secara sosial diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Makna ini berbeza dengan pengertian kebudayaan yang hanya merujuk kepada bahagian-bahagian tertentu warisan sosial, iaitu tradisi kesopanan, kesantunan dan kesenian.⁴

Menurut Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer, kebudayaan adalah hasil kegiatan dan penciptaan batin atau akal budi manusia seperti kepercayaan, kesenian, dan adat istiadat. Kebudayaan juga bermakna hasil berfikir atau akal budi yang didapati daripada alam sekeliling yang digunakan untuk kesejahteraan hidup manusia.⁵

¹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), 182.

² Lihat M.M. Djojodigono, *Azas-Azas Sosiologi* (Jakarta: Ghalai Indonesia, 1958), 24.

³ Koentjaraningrat, *Pengantar*, 182.

⁴ D’Andre R, *The Development of Cognitive Antropologi* (UK: Cambridge University Press, 1995), 87.

⁵ Peter Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1995), 227.

Sementara itu, Bekker menduga, bahawa asal kata kebudayaan adalah daripada kata “*abhyudaya*”, dari bahasa Sanskrit. Kata “*abhyudaya*” membawa maksud sebagai hasil baik, kemajuan, kemakmuran yang serba lengkap. Menurut Bekker, kata-kata ini dipakai di dalam kitab Dharmasutera dan kitab-kitab agama Buddha untuk menunjukkan erti kemakmuran, kebahagiaan, kesejahteraan moral dan rohani, mahupun material dan jasmani, sebagai pulangan daripada Nirvana atau penghapusan segala musibah untuk mencapai kebahagiaan di dunia. Bekker sendiri mendefinisikan kebudayaan sebagai penciptaan, penerbitan dan pengolahan nilai-nilai insani. Di dalamnya terkandung usaha-usaha membudayakan bahan alam mentah serta hasilnya.⁶

Jhon Morgan menyatakan, kebudayaan adalah:

*Culture is the expresson of meaning through its forms and contents indirectly adressed to Essential Meaning, the Unconditional: whereas religion is the expression of meaning imbedded in cultural forms and contents, intentionally focused upon the Essential, the Unconditional.*⁷

Daripada pernyataan tersebut, dapat difahami bahawa budaya merupakan makna yang muncul daripada bentuk dan isi, sedangkan agama-agama merupakan makna yang bersatu dalam bentuk dan isi budaya. Oleh yang demikian, adalah sukar untuk memisahkan budaya daripada kehidupan seharian kerana ianya telah bercampur dengan agama yang dianuti.⁸ Terdapat juga ahli antropologi yang berpendapat bahawa kebudayaan merupakan sistem dari pada idea-idea. Roger M. Keesing menyatakan terdapat tiga pendekatan dalam melihat budaya yang merupakan sistem kepada idea-idea (pemikiran); budaya sebagai sistem kognitif; budaya sebagai sistem struktural; budaya sebagai sistem simbolik.⁹ Alfred North Whitehead mengemukakan definisi yang lain lagi, iaitu kebudayaan adalah aktiviti fikiran dan berkehendak menerima keindahan

⁶ Basrowi, *Pengantar Sosiologi* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), 71.

⁷ John Morgan, “Religion and Culture as Meaning System: A Diallog between Geertz and Tillich,” *The Journal of Relegion*, no. 4 (1977), 370.

⁸ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Achehnologi...*, 115.

⁹ Keesing, “Theories of Culture,” *Annual Review of Antropology Journal*. Vol. 3.(1974), 77.

dan perikemanusiaan.¹⁰ Keesing juga menulis bahawa Levi Strauss memandang budaya adalah sebagai:

*“shared symbolic system that are cumulative creation of mind; he seeks to discover in the structuring of cultural domains-myth, art, kinship, language-the principle of mind that generate these cultural elaborations.”*¹¹

Definisi ini memperlihatkan bahawa budaya merupakan salah satu hal yang cukup signifikan kerana langsung berkait erat dengan struktur wilayah budaya. Namun menjadi sangat metafizik ketika bersentuhan dengan prinsip-prinsip fikiran manusia. Konsekuensinya struktur itu muncul dari hasil analisa manusia, yang pada gilirannya dapat dibuat suatu kenyataan bahawa budaya merupakan hasil produksi manusia yang sudah tersusun dengan baik dalam beberapa wilayah sosial.¹²

Sedangkan menurut ahli antropologi Clifford Geertz, budaya adalah *“the fabric of meaning in term of wich human beeing interpret their experience and guide their action.”*¹³

Kluckhohn mendefinisikan kebudayaan sebagai pola-pola kehidupan yang diciptakan dalam perjalanan sejarah, eksplisit dan implisit, rasional, tidak rasional yang terjadi pada setiap waktu sebagai pedoman bagi aktiviti manusia.¹⁴ Ralph Linton menjelaskan definisi budaya sebagai seluruh cara kehidupan dari masyarakat yang manapun dan tidak hanya mengenai sebahagian dari cara hidup itu iaitu bahagian yang oleh masyarakat dianggap lebih tinggi atau lebih diinginkan. Dalam erti cara hidup masyarakat itu kalau kebudayaan diterapkan pada cara hidup kita sendiri, maka tidak

¹⁰ Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, The New American Library, 1961. hlm 13 dalam Sidi Gazalba, *Kebudayaan Sebagai Ilmu*.

¹¹ Keesing, “Theories of Culture,” *Annual Review of Antropology Journal*, 78.

¹² Cristopher Liyod, *Explanatiom Social History* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 242.

¹³ Clifford Geertz, “Ritual and Social Change: A Javanes Example,” *American Antropologist Journal*, no.1 (1957), 33.

¹⁴ Beals and Hoijer, *An Introduction to Antropology* (The Mac Milan Company: New York, 1959), 225.

ada sangkut pautnya dengan main piano atau membaca karya sasterawan terkenal. Setiap masyarakat mempunyai kebudayaan, bagaimanapun sederhananya kebudayaan itu dan setiap manusia adalah makhluk berbudaya dalam erti mengambil bahagian dalam sesuatu kebudayaan.¹⁵ Menurut Soerjono Soekanto, kebudayaan adalah mencakup semua yang didapati atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat yang meliputi segala sesuatu yang dipelajari daripada pola-pola kelakuan normatif yang mencakup segala cara atau pola fikir, merasa dan bertindak.¹⁶ Kebudayaan menurut Raymond Williams adalah: *“A discription of particular way of life, wich expresses certain meaning and values, not only in art and learning but also in institutions and ordinary behavior.”*¹⁷

Kebudayaan berasal daripada bahasa Sanskrit yang bererti budi atau akal. Secara sederhana, kebudayaan dapat diertikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan gagasan, aktiviti, dan artifak yang dihasilkan oleh manusia. Dalam kajian antropologi, Edward B. Tylor (1832-1917) dianggap sebagai tokoh yang paling awal memberikan definisi kebudayaan. Menurutnya, kebudayaan adalah keseluruhan sistem yang terdiri daripada pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, kemampuan, serta kebiasaan yang diperolehi seseorang sebagai anggota masyarakat. Tylor juga menjelaskan bahawa kebudayaan adalah sesuatu yang dipelajari dan diteruskan dari generasi ke generasi. Tylor dan sarjana antropologi lain seperti Franz Boaz berpendapat bahawa kebudayaan lebih terkait dengan faktor mental, bukan dengan faktor ras. Oleh itu mereka tak bersetuju jika ada yang mengatakan bahawa suatu ras manusia lebih unggul dibandingkan ras lainnya.¹⁸ Sementara itu, Hans Johnston mendefinisikan budaya sebagai berikut:

¹⁵ Ralph Linton, *The Culture Background of Personality* (New York: Appleton Century Croft, 1945), 30.

¹⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 2.

¹⁷ Raymond Williams, “The Analysis of Culture,” dalam Tony Bennet et al., ed., *Culture, Ideology and Social Proses* (London: Batsford Academic and Educational Ltd, 1983), 40.

¹⁸ Abdul Syukur dkk, *Ensiklopedi Umum* (Jakarta: Pt. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 107.

*“Culture can be seen as a characteristic of a movement that function to channel or constrain its development and that defines what behaviours are legitimate and acceptable”.*¹⁹

Daripada beberapa definisi yang diuraikan di atas, maka konsep budaya yang dimaksudkan dalam penelitian ini merupakan hasil pemikiran manusia atau sistem idea milik suatu kelompok masyarakat yang diamal dan dijadikan acuan tingkah laku dalam kehidupan sosial dalam sebuah kelompok masyarakat. Oleh itu, kebudayaan menunjukkan pelbagai aspek kehidupan, baik cara-cara berlaku, kepercayaan-kepercayaan dan sikap-sikap dan juga hasil daripada kegiatan manusia yang khas untuk masyarakat atau kelompok tertentu.

Menurut Koentjaraningrat kebudayaan memiliki empat wujud yang secara simbolis dinyatakan dalam empat lingkaran, iaitu:

1. Lingkaran yang paling luar, melambangkan kebudayaan sebagai artifak, atau benda-benda fizik. Sebagai contoh, bangunan-bangunan megah seperti Candi Borobudur, benda-benda bergerak seperti kapal tangki, komputer, piring, gelas, dan lain-lain. Sebutan khusus bagi kebudayaan dalam aspek ini adalah “kebudayaan fizik”.
2. Lingkaran berikutnya melambangkan kebudayaan sebagai sistem tingkah laku dan tindakan yang berpola. Sebagai contoh menari, berbicara, tingkah laku dalam memperlakukan sesuatu pekerjaan, dan lain-lain. Hal ini merupakan pola-pola tingkah laku manusia yang disebut sebagai “sistem sosial”.
3. Lingkaran seterusnya melambangkan kebudayaan sebagai sistem gagasan. Gagasan dari kebudayaan ini berada dalam kepala setiap individu warga kebudayaan yang bersangkutan, yang dibawahnya bersama ke mana-mana sahaja. Kebudayaan dalam

¹⁹ Han Johnston, *The Cultural Analysis of Social Movement, Social Movement and Culture* (Minneapolis: University Of Minneapolis Press, 1995), 89.

gagasan ini juga berpola dan berdasarkan sistem tertentu yang disebut sebagai “sistem budaya”.

4. Lingkaran yang letaknya paling dalam dan merupakan inti daripada keseluruhan melambangkan kebudayaan sebagai sistem gagasan yang berideologi. Gagasan-gagasan ini telah dipelajari oleh para warga suatu kebudayaan sejak usia awal, dan sangat sukar diubah. Istilah untuk menyebut unsur-unsur kebudayaan yang merupakan pusat dari semua unsur yang lain itu adalah “nilai-nilai budaya.”²⁰

Nilai budaya yang dimiliki suatu masyarakat yang dimiliki suatu kelompok masyarakat terdiri daripada beberapa kategori, iaitu nilai pengetahuan, nilai agama, nilai sosial, nilai seni, dan nilai ekonomi. Dalam kategori nilai sosial terdapat beberapa nilai, misalnya nilai tertib, setia kawan, harga diri, tolong-menolong, rukun kompetitif, disiplin, dan sebagainya. Nilai disiplin juga merupakan unsur nilai agama, di samping taqwa, iman, yang menjadi unsur nilai seni di samping indah, melankonis, halus, riang, dinamis, kreatif, dan lain-lain. Dengan kata lain, sebuah atau beberapa nilai tersebar sebagai unsur dalam kategori nilai-nilai, iaitu pengetahuan, agama, sosial, seni, dan ekonomi. Keseluruhan nilai-nilai itu berkait antara satu sama lain sehingga membentuk satu sistem nilai budaya (*culture value system*).²¹

Kebudayaan sebagaimana yang diterangkan di atas dimiliki oleh setiap masyarakat. Perbezaannya hanya pada sempurnanya budaya dalam suatu masyarakat atau tidak sempurna, dalam memenuhi segala keperluan masyarakatnya. Hubungan di atas biasanya disebut sebagai “peradaban” (*civilization*) kepada kebudayaan yang telah mencapai taraf perkembangan teknologi yang sudah lebih tinggi.²² Secara ringkasnya, dapat dikatakan bahawa kebudayaan tidak lari daripada cara hidup masyarakat secara

²⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar*. 75.

²¹ *Ibid.*, 77.

²² Arnold Toynbee, *The Disintegrations of Civilizations* dalam *Theories of Society* (New York: The Free Press, 1965), 135.

keseluruhan. Pengertian ini merangkumi segala aktiviti dan hasil harian tersebut. Kebudayaan terbina dari unsur-unsur yang terkumpul secara sedikit demi sedikit. Setiap anggota masyarakat mempelajari unsur-unsur tersebut, kemudian mewariskannya kepada generasi berikutnya.²³

Kebudayaan dan masyarakat adalah suatu ikatan yang tidak dapat dipisahkan. Kedua-duanya saling perlu dan memerlukan antara satu sama lain. Kebudayaan tidak akan ada tanpa masyarakat yang bertindak sebagai pembina dan pendukung kebudayaan itu. Begitu pula suatu masyarakat yang utuh dan berfungsi tidak akan terjadi tanpa adanya kebudayaan yang berfungsi sebagai pemberi semangat kelompok sehingga memungkinkan anggota masyarakat melakukan kerja antara satu sama lain.²⁴

Daripada satu sudut, perubahan-perubahan kebudayaan yang berskala kecil tidak menyebabkan terjadinya perubahan sosial. Perubahan dalam mode pakaian, perubahan seni klasik ke seni moden, tidak menimbulkan perubahan atau pengaruh pada lembaga sosial atau sistem sosial. Namun daripada sudut yang lain, agak sukar membayangkan terjadinya perubahan sosial tanpa didahului oleh perubahan kebudayaan. Institusi sosial seperti institusi kekeluargaan, perkahwinan dan lain-lain tidak akan berubah jika tidak terjadi perubahan kebudayaan yang fundamental yang berkaitan dengan hal tersebut.²⁵

Perubahan kebudayaan adalah suatu “proses simbolis, berterusan, komulatif dan progresif.”²⁶ Kebudayaan bukanlah sesuatu yang statik, nilai-nilainya terus berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Kebudayaan daripada tiap

²³ Thomas W. Laverne dan Robert J. Anderson, *Sociology; The Study of Human Relationships* (New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc, 1972), 41.

²⁴ Ralph Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton Crofts, 1936), 271.

²⁵ Sole Soemardjan, *Perubahan Sosial di Yogyakarta* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986), 3.

²⁶ Robert H. Lauer, *Perspektive of Social Change*, terj. Ahmadun (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), 392.

masyarakat sentiasa berkembang dan berubah, kerana perubahan adalah suatu realiti normal dan inheren dalam kebudayaan itu sendiri.²⁷ Munculnya perubahan kebudayaan dapat terjadi akibat pengaruh faktor dalaman yang muncul dari dinamika yang tumbuh dalam kehidupan masyarakat pendukung kebudayaan itu sendiri, atau akibat pengaruh yang datang dari luar masyarakat.²⁸

Kebudayaan yang dimiliki suatu masyarakat tidak bersifat homogen atau terintegrasi secara utuh. Padanya terdapat pola sentral yang memperlihatkan ciri khasnya yang berbeza dengan yang lain. Variasi itu dapat terjadi pada segi yang sangat beragam, yang disebabkan oleh faktor individual kerana pertukaran waktu, tempat dan keadaan.²⁹ Bronislaw Malinowski, mengatakan perubahan kebudayaan adalah:

*The process by which the existing order of a society, that is, its social, spiritual, and material civilization, is transformed from one type into another. Culture change thus covers the more or less rapid processes of modification in the political constitution of a society, in its domestic constitution and its modes of territorial settlement, in its belief and systems of knowledge, in its education and law, and its social economic.*³⁰

Lebih jelas lagi, menurut Haviland, bahawa semua kebudayaan pada suatu waktu berubah kerana pelbagai sebab. Salah satu sebabnya ialah perubahan lingkungan yang dapat menuntut perubahan kebudayaan yang bersifat adaptif. Sebab lain adalah bahawa kerana kebetulan atau kerana sesuatu sebab lain, suatu bangsa mungkin mengubah pandangannya tentang lingkungannya dan tempatnya sendiri di dalamnya, atau kontak dengan bangsa lain mungkin diterimanya gagasan “asing” yang menyebabkan perubahan dalam nilai-nilai dan tata kelakuan yang ada. Ini dapat berupa

²⁷ Agus Salim, *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologis Kasus Indonesia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 10.

²⁸ Sjafriz Sairi, *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 7.

²⁹ Herskovits, Melville J, *Cultural Anthropology* (New York; Alfred A. Knopf: 1964), 498.

³⁰ Bronislaw Malinowski, *The Dynamic of Culture Change* (New Haven and London: Yale University Press, 1965), 1.

pemasukannya secara besar-besaran tatacara asing melalui penaklukan kelompok yang satu oleh kelompok yang lain.³¹

Terdapat dua faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial kebudayaan, yaitu faktor dalaman dan faktor luaran. Faktor dalaman ialah:

- a. Bertambah atau berkurangnya penduduk.
- b. Penemuan-penemuan baru.
- c. Pertentangan.
- d. Terjadinya pemberontakan atau revolusi.

Manakala faktor luaran pula ialah:

- a. Sebab-sebab yang berasal dari alam fizik yang berada di sekitar manusia.
- b. Peperangan.
- c. Pengaruh kebudayaan masyarakat lain.³²

Perubahan kebudayaan menurut Abdullah Saeed antara lain disebabkan oleh globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetik, pendidikan umum dan tahap literasi. Atas dasar inilah bertambahnya pemahaman dan kesedaran tentang pentingnya kedudukan dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antara umat beragama (*greater inter faith interaction*), munculnya konsep negara bangsa yang terhasil daripada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warganegara (*equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan seterusnya. Perubahan sosial yang penting tersebut memberi hasil luar biasa dan mengubah pola berfikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) sama ada dalam lingkungan umat Islam mahupun

³¹ William A. Haviland, *Antropology*, terj. R. G. Sukadijo (Surakarta: Erlangga, 1985), 251.

³² Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, 353.

umat beragama lainnya.³³ Secara umum, faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan kebudayaan adalah antaranya faktor *invention*, *discovery*, *inovation*, dan sokongan daripada kebudayaan lain. Ralph Linton dalam bukunya *The Study of Man* menyatakan faktor rekaan dan penemuan adalah yang terpenting.³⁴ Perubahan kebudayaan mencakupi semua bahagian kebudayaan, termasuk kesenian, ilmu pengetahuan, teknologi, falsafah dan lain-lain. Sedangkan perubahan sosial mengenai perubahan norma-norma sosial, sistem nilai sosial, pola-pola perilaku, pecahan sosial, lembaga sosial dan lain-lain.³⁵

Manakala daripada sisi yang lain, tidak semua unsur kebudayaan mengalami perubahan yang pantas dan cepat. Kebudayaan material yang merupakan wujud benda-benda yang dipakai oleh manusia dengan mudah dapat diganti dengan yang lain bahkan sudah ada alat-alat pengganti yang lebih baik dan praktis, sedangkan unsur-unsur yang bersifat bukan material yang berupa nilai-nilai lebih sukar mengalami perubahan. Antara unsur nilai itu sendiri tidak sama daya tahannya. Nilai primer yang berkaitan dengan hal-hal fundamental dan mempengaruhi sikap dan tingkah laku, atau dengan kata lain berkaitan hal-hal yang asas sukar mengalami perubahan. Sedangkan nilai sekunder, iaitu nilai-nilai yang mengatur tata kerja lebih mudah berubah.³⁶

Menurut Raymond Williams, pemerhati dan pengkritik kebudayaan, kata kebudayaan atau *culture* merupakan dua atau tiga kata yang paling kompleks penggunaannya dalam bahasa Inggeris. Hal ini kerana kata ini sering digunakan untuk mengacu pada sejumlah konsep penting dalam beberapa disiplin ilmu yang berbeza-beza dan dalam kerangka berpikir yang berbeza pula.³⁷ Selanjutnya, Williams

³³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (New York: Routledge, 2006), 2.

³⁴ Ralph Linton, *Antropologi: Suatu Penyelidikan Tentang Manusia* (Bandung: Jemmars, 1984), 204.

³⁵ Muhammad Tholha Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosiokultural* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), 14.

³⁶ Soedjito, *Transformasi Sosial. Menuju Masyarakat Industri* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana; 1986), XI

³⁷ Mudji Sutrisno, *Teori-Teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 5.

mengatakan terdapat beberapa aspek yang secara historis dapat dikatakan sebagai istilah kebudayaan, iaitu:

1. Segala sesuatu yang berorientasi pada perkembangan intelektual, spiritual dan nilai-nilai estetika daripada seseorang mahupun sekelompok masyarakat.
2. Yang cuba memetakan khazanah kegiatan intelektual dan *artistic* sekali gus produk-produk yang dihasilkan. Dalam kaitan ini, penggunaan istilah budaya sering digunakan sebagai *arts*
3. Segala sesuatu yang menggambarkan cara hidup, aktiviti-aktiviti, kepercayaan-kepercayaan, dan adat kebiasaan sejumlah orang, kelompok mahupun masyarakat di suatu tempat.³⁸

2.3 Agama dan Kebudayaan

Secara umumnya, Islam dikategorikan dalam dua bentuk, iaitu Islam normatif dan Islam historis. Islam normatif adalah seperti yang digambarkan dalam al-Quran, Hadith atau Sunnah, serta penafsiran para ulama tentang al-Quran dan Sunnah. Sementara Islam historis adalah apa yang dipraktikkan oleh orang Islam pada acara ritual dan acara sosial di lapisan masyarakat.³⁹ Pembahagian Islam kepada dua perkara ini hanya melihat Islam daripada dua sisi sahaja, bukan bermakna membezakan antara kedua-duanya. Islam pada hakikatnya adalah apa yang diamalkan dan apa yang didoktrinkan seperti mana yang diwahyukan Allah. S.W.T kepada Nabi Muhammad. S.A.W.

Budaya menurut pendapat Berger ialah semua daripada produk manusia. Ianya tidak hanya mencakupi produk material atau *material artefact* dan produk bukan

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Denny, "Islamic Ritual: Perspectives and Theories" in Richard C. Martin ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 77.

material-sosio kultural, akan tetapi produk refleksi dalam isi kesadaran manusia. Refleksi kesadaran manusia inilah yang dikenali sebagai seperangkat kognisi manusia, sedangkan *material artefact* dan non material sosio kultural adalah yang disebut sebagai seperangkat kelakuan.⁴⁰ Dalam kaitan ini, maka makna budaya ialah segala sesuatu yang dilahir dan diciptakan oleh manusia sebagai hasil cipta karyanya mahupun hasil pemikirannya yang tertuang dalam bentuk material mahupun dalam bentuk bukan material seperti pelbagai macam adat dan tradisi yang diamalkan secara massif mahupun personal.

Melalui penafsiran budaya seperti di atas, maka akan memungkinkan agama dapat dikaji, kerana agama bukanlah wujud daripada gagasan atau produk sebuah pemikiran manusia atau kelakuan atau hasil kelakuan. Agama adalah sesuatu yang datang dari tuhan untuk dijadikan pedoman hidup untuk mencapai kebahagiaan duniawi dan ukhrawi.⁴¹ Walau bagaimanapun, ketika agama sebagai doktrin dan kepercayaan manusia terhadap Tuhan diamalkan atau dipraktikkan, maka di sanalah lahirnya suatu budaya terhadap pemaknaan agama. Hasil pemahaman terhadap doktrin agama yang dikenali sebagai budaya ini berbeza dari suatu tempat dengan tempat lain sehingga adanya Islam Maroko, Islam India dan Islam Nusantara.

Menurut pakar antropologi Geertz, agama adalah;

*A religion is an as system of symbols wich acts to estabilish powerful, pervasive, and long lasting mood and motivations in men by formulating conception of a general older of existence and clothing these conception with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniqely realistic.*⁴²

⁴⁰ Berger dalam *Islam Bubuhan Kumai*, Sulaiman Al-Kumayi (Semarang: Pustaka Zaman, 2011), 34.

⁴¹ M. Nejatullah Shiddiqi, *Tawhid in Islam* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1979), 258.

⁴² Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), 90.

Maknanya agama merupakan satu sistem simbol yang bertindak untuk mengukuhkan suasana hati dan motivasi yang kuat, mendalam dan tidak kunjung padam dalam diri manusia dengan memformulasikan konsep tentang tatapan umum eksistensi dan membungkus konsepsi itu dengan aura faktualitas yang bagi perasaan dan motivasi tanpa realistik.

Suatu sistem keyakinan yang dianuti dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh sebuah kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang ghaib dan suci. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeza daripada sistem-sistem keyakinan atau isme-isme lainnya kerana landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibezakan dari, atau dipertentangkan dengan yang duniawi (*profane*) dan pada yang ghaib atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*).⁴³

Sebagai sebuah sistem keyakinan yang berbeza dengan sistem-sistem keyakinan manapun, maka dalam agama telah ada sebuah peringkat petunjuk-petunjuk moral yang berfungsi untuk mengawal dan membatasi tindak tanduk para pemeluknya. Agama memperlakukan pelbagai institusi dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut institusi dan norma yang telah digariskan. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun pengikutnya ke jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.⁴⁴ Menurut Durkheim, unsur fundamental agama yang pertama dan penting ialah keyakinan dan ritus (*beliefs and rites*). Yang pertama, terkait pandangan dan berada dalam representasi-representasi. Sedangkan yang kedua terkait dengan pembatasan sarana-sarana tindakan. Setiap

⁴³ Parsudi Suparlan, *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), v.

⁴⁴ Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 26.

pengetahuan beragama terkait dengan klasifikasi seluruh sesuatu yang beralur dan ideal atau yang profan dan sakral. Manakala sakral itu menyangkut keyakinan-keyakinan, mitos-mitos, dogma-dogma, legenda-legenda atau representasi-representasi lain yang mengandung kesakralan. Selain itu agama juga menyangkut yang supernatural dan misteri.⁴⁵

Emile Durkheim menyimpulkan tujuan utama agama dalam masyarakat primitif adalah untuk membantu orang berhubungan bukan dengan tuhan, melainkan dengan sesamanya. Ritual-ritual *religius* membantu orang untuk mengembangkan rasa kemasyarakatan (*sense of community*), misalnya sama-sama mengambil bahagian dalam pesta perkahwinan, kelahiran dan kematian, dan bersama-sama merayakan musim tanam dan tuai. Hal tersebut menyatukan kelompok dengan cara kontraksi keagamaan. Bagi Haviland, agama dipandang sebagai kepercayaan dan pola perilaku yang boleh manusia gunakan untuk mengendalikan aspek alam semesta yang tidak dapat dikendalikannya.⁴⁶ Dalam kajian antropologi, agama dilihat sebagai sebuah sistem yang memiliki empat unsur pokok iaitu emosi keagamaan, sistem kepercayaan, sistem upacara dan komuniti keagamaan.⁴⁷

Agama menyatukan anggota suatu masyarakat melalui deskripsi simbolik umum mengenai kedudukan mereka dalam kosmos, sejarah dan tujuan mereka dalam keteraturan segala sesuatu. Agama juga mensakralkan kekuatan atau hubungan-hubungan yang terbangun dalam suku, oleh itu maka agama merupakan sumber keteraturan sosial dan moral, mengikat anggota masyarakat ke dalam suatu projek sosial bernama sekumpulan nilai dan tujuan bersama.⁴⁸ Agama dan budaya merupakan dua

⁴⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life* (London: George Allen & Unwin, 1976), 24.

⁴⁶ Haviland dalam Sosiologi Agama, Dadang Kahmad (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), 119.

⁴⁷ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1980), 281.

⁴⁸ Peter Connolly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 271.

unsur penting dalam masyarakat yang saling mempengaruhi antara satu sama lain. Ketika ajaran agama masuk ke dalam komunitas yang berbudaya akan terjadi tarik-menarik antara kepentingan agama dan kepentingan budaya. Agama dan budaya mempunyai tujuan masing-masing, tetapi kedua-duanya memiliki wilayah yang menumpang dan menindih. Akibatnya tidak menghalangi adanya kehidupan beragama dalam bentuk budaya.⁴⁹ Menurut John R. Bowen, bahwa penduduk Nusantara terdiri daripada masyarakat yang pluralistik dan memiliki pelbagai jenis ritual, tradisi, norma adat dan budaya. Keberadaan norma pada setiap masyarakat tidak terlepas dari pengaruh dan doktrin kepercayaan (agama). Keanekaragaman budaya Indonesia tetap memperkuat semangat kebersamaan, mengakui keunggulan satu sama lain, toleransi dalam menerima peradaban.⁵⁰

Menurut pandangan penulis, agama merupakan petunjuk daripada Tuhan sebagai pedoman kepada pemeluknya dalam mencapai kesejahteraan hidup dunia dan akhirat, namun ketika agama yang merupakan doktrin daripada Tuhan itu difahami, diterjemahkan dan disikapi oleh pemeluknya, maka sikap dan amalan keagamaan atau cara mereka mengamalkan agama tersebut disebut sebagai kebudayaan. Hal ini demikian kerana doktrin agama yang datang daripada Tuhan sudah diaplikasikan dengan gaya dan sikap manusia sebagai pemeluk agama itu sendiri. Oleh sebab itu, kita melihat bahawa “budaya” atau cara manusia sebagai pemeluk suatu agama itu dalam mengamalkan agamanya akan dilihat secara berbeza-beza. Terdapat banyak faktor yang mempengaruhi cara pemeluk agama tersebut atau memahami agamanya sehingga melahirkan budaya agama yang berbeza-beza. Salah satu faktor yang mempengaruhi budaya agama yang berbeza ialah tempat di mana agama itu diamalkan atau difahami oleh pemeluk agama tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam pelbagai budaya agama di

⁴⁹ Ali Sadikin, “Gagasan Akulturasi Islam di Indonesia” *Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam*. Vol. 5 no. 1. (2004), 1.

⁵⁰ John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia* (Cambridge: University Press, 2003), 3.

Acheh misalnya ketika pemeluk Islam memahami cara memperingati lahirnya Nabi Muhammad SAW berbeza dengan budaya agama di tempat lain. Hal ini menunjukkan budaya agama tersebut sangat dipengaruhi oleh di mana agama itu diamalkan oleh pemeluk agama itu sendiri.

Dalam kaitan ini, sebagaimana dikatakan oleh Thohir bahawa wahyu yang terkodifikasi ke dalam teks-teks suci keagamaan berisi serangkaian simbol-simbol terutama simbol-simbol konstitutif sehingga dalam memahami makna disebalik simbol-simbol itu melahirkan suatu kecenderungan umum, iaitu munculnya banyak “tafsir” dalam keagamaan. Kemunculan tafsir-tafsir keagamaan itu diikuti dengan kecenderungan pemihakkan kebenaran interpretatif terhadap simbol-simbol keagamaan oleh komuniti-komuniti keagamaan atau organisasi-organisasi sosial keagamaan yang ada. Komuniti-komuniti keagamaan itu seringkali menuntut, mempertahankan dan mengukuhkan kebenaran agama secara sepihak dan sekali gus membentengi atau menjaga warga komuniti keagamaan tersebut daripada kekeliruan beragama yang ditawarkan oleh komuniti lain. Sebagai kesan dan akibat daripada kecenderungan-kecenderungan itu, maka ketika agama sudah sampai ke tangan pemeluknya, ia menjadi bercorak dan variatif. Corak variatif itu diperlukan dalam satu sisi keperluan sebagai identiti bagi setiap komuniti keagamaan itu sendiri. Manakala daripada sisi lain pula, ia digunakan untuk mengarah umatnya ke suatu gambaran ideal mengenai bagaimana seharusnya pemeluk agama, atau komuniti keagamaan, atau masyarakat dalam erti luas, hidup dalam cahaya agama.⁵¹ Corak variatif dalam memahami dan memaknai agama itulah yang kemudian disebut sebagai budaya agama suatu komuniti. Corak ini pula yang membezakan dan terkadang melahirkan konflik internal beragama di antara pemeluk agama itu sendiri. Lahirnya kelompok agama seperti Syiah, Sunni, Muktazilah

⁵¹ Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, (Semarang: FASINDO, 2006), 11.

dan lain-lain adalah kesan dan akibat daripada corak pemahaman yang variatif dan disebabkan oleh pelbagai faktor budaya dan lainnya.

Kehadiran agama yang selalu memperhati dan melibatkan pelbagai budaya melalui proses dialektika dan terus berlangsung, lama-kelamaan berhasil menajamkan pengaruhnya terhadap kesedaran masyarakat yang selanjutnya semakin wujud kerana mempunyai persamaan secara empirisime. Namun, sudah menjadi kebiasaan bagi dalam melaksanakan kepelbagaian ragam tradisi atau kepercayaan yang sudah hidup jauh sebelumnya walaupun telah memilih Islam sebagai agama.⁵²

Penyebaran agama-agama hampir meliputi seluruh Nusantara berlangsung dengan begitu pantas sekali dengan integrasi antara agama dan budaya. Oleh itu, antara faktor yang mempercepatkan penyebaran adalah ditentukan oleh seberapa jauh agama mengakomodasi praktik-praktik kehidupan yang berlaku sebelumnya dan dianggap sama penting dengan agama. Manakala pemuka agama memberikan pemahaman yang luas tentang agama dan kehidupan dengan menyatakan bahawa seluruh aktivitas kehidupan juga sebahagian daripada pelaksanaan agama, maka agama akan berkembang dengan cepat.

Apabila praktik kehidupan tidak mendapatkan penilaian yang lemah lembut daripada agama, maka manusia akan mengalami suasana kehidupan peribadi yang pecah (*spiritual anrichment*) dengan munculnya ketegangan batin apabila agama baharu datang dengan pola serba menyalahkan tradisi yang berkembang secara turun temurun. Sebaliknya, apabila agama memberikan pengakuan hukum terhadap tradisi yang berkembang sekali gus mengajak masyarakat untuk melakukan seleksi sendiri (*self cencorship*), maka manusia akan memperoleh pengalaman baharu, iaitu kelincahan

⁵² Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 5.

dalam gerak-gerinya. Pada saat itulah terjadi perkembangan yang sangat cepat terhadap penerimaan agama baharu tersebut.

Kedatangan agama pada setiap negeri akan sentiasa berhadapan dengan tradisi yang telah melembaga pada negeri yang bersangkutan. Kedatangan agama yang baharu yang memperoleh tempat pada masyarakat tersebut, tetapi ada juga yang kemudiannya lenyap dengan begitu sahaja. Kelangsungan setiap agama pada negeri yang didatanginya akan bergantung kepada sikap para pembawa agama dalam proses mendialogkan agama dengan masyarakat tradisi tempatan. Kedatangan agama baharu yang bersifat antropologi akan mendapat tentangan dengan masyarakat tradisi yang sudah berkembang semula. Manakala agama baharu yang lebih kuat daripada tradisi atau agama semula, maka masyarakat tempatan akan kehilangan kebebasan untuk mewujudkan sinergi antara agama baharu dan tradisi atau agama semula kerana konsep *puritanisme* yang diusung oleh pembawa agama yang baru mengikis jati diri masyarakat tempatan. Biasanya kekuatan agama yang baru itu didukung oleh ekspedisi yang berciri kemiliteran. Manakala agama dan tradisi tempatan yang lebih kuat, maka agama yang baru akan hilang kerana ditolak oleh masyarakat, atau paling tidak yang terjadi iaitu sinkretisme.⁵³

Pernyataan-pernyataan di atas menegaskan kenescayaan bagi teks-teks suci untuk diinterpretasikan sesuai dengan ruang dan waktu teks itu berada kerana pada peringkat tertentu, ketika agama berada dalam domain prinsip penempatan ia akan ditafsirkan dalam bentuk simbol-simbol agama yang dimanifestasikan dengan serangkaian praktik ritual atau keupacaraan yang spesifik, sedangkan perilaku keagamaanya dimanifestasikan dalam pelbagai acara dan ritual. Perbuatan ritual ini meliputi pemujaan dan pengagungan, ibadah, zikir, menyantap makanan ritual, menjaga

⁵³ Ridwan Lubis, *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial* (Jakarta: Kencana, 2015), 18.

kemurnian daripada pencemaran yang mencakupi seperti berpantang daripada makanan tertentu, perbuatan tabu, berpuasa, memberi sedekah, melakukan kunjungan rutin ke tempat-tempat suci dan menyempatkan diri berziarah ke tempat-tempat keramat lainnya. Ritual-ritual tersebut dapat dijalankan dengan tersendiri secara individual atau secara kolektif dalam kelompok, misalnya kongrerasi keagamaan dalam suatu tempat peribadatan. Beberapa kesempatan atau peristiwa khusus yang perlu ditandai secara ritual antara lain adalah khitan, tibanya masa akil baligh, perkahwinan, kelahiran dan kematian.⁵⁴

Terdapat dua hal yang perlu diketahui apabila Islam dikaitkan dengan budaya, iaitu Islam sebagai konsepsi sosial budaya dan Islam sebagai realiti kebudayaan. Islam sebagai konsepsi budaya disebut *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realiti budaya disebut *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition*.⁵⁵ Islam sebagai realiti budaya inilah yang menjadi objek penelitian budaya. Hal ini demikian kerana realiti tersebut melahirkan pelbagai variasi budaya. Budaya yang terlahir merupakan hasil pemahaman terhadap Islam tradisi yang besar.

Islam sebagai agama samawi bukanlah produk daripada budaya, tetapi Islam membawa budaya baharu dalam masyarakat, sehingga muncul apa yang disebut dengan budaya Islam. Proses terciptanya budaya Islam dapat terjadi melalui beberapa keadaan, antaranya adalah melalui asimilasi dan akulturasi. Asimilasi dan akulturasi budaya terjadi sangat lambat dan perlahan dan memerlukan tempoh waktu yang agak lama untuk menghasilkan sebuah budaya baharu. Terciptanya budaya baharu daripada proses asimilasi dan akulturasi ini juga dipengaruhi oleh tafsiran agama yang melibatkan budaya. Banyak penemuan daripada inti kebudayaan sesebuah daerah atau bangsa merupakan tafsiran daripada agama dalam budaya. Sebagai contoh, seperti maraknya

⁵⁴ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge, 2004), 32.

⁵⁵ Koentjaraningrat, *Beberapa*, 170.

budaya di Indonesia dalam bentuk kenduri dan permintaan hajat, ini merupakan tafsir agama yang diwujudkan dalam kehidupan masyarakat melalui praktik kebudayaan. Tafsiran agama merupakan interpretasi daripada ajaran agama yang diwujudkan dalam praktik keagamaan. Selain itu, tafsir agama dalam budaya dapat dikelaskan kepada dua jenis, iaitu tafsir bil hal yang merupakan hasil daripada pemahaman atau interpretasi ajaran agama, baik yang berasal daripada al-Quran mahupun hadith. Sejak awal masa penyebaran Islam, jenis tafsir agama ini sangat efektif dalam menyebarkan ajaran Islam, terutama di Nusantara yang sulit memahami langsung tafsir daripada al-Quran dan hadits. Keadaan ini menyebabkan para penyiar Islam, ulama pada masa itu mengajarkan ajaran Islam menggunakan tafsir dalam kerangka budaya.⁵⁶

Mengenai hubungan agama dan budaya, walaupun masing-masing memiliki identiti tersendiri, namun kedua-duanya bertaut dan saling mempengaruhi. Corak dan warna kebudayaan dipengaruhi oleh agama dan sebaliknya pemahaman agama dipengaruhi oleh peringkat kebudayaan (dalam hal ini kecerdasan). Tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama. Keterkaitan agama dan budaya (batiniah) yang melahirkan peradaban (lahiriah).⁵⁷ Agama dan budaya merupakan dua unsur penting dalam masyarakat yang saling mempengaruhi antara satu sama lain. Ketika ajaran agama masuk dalam komuniti budaya, maka dengan sendirinya akan terjadi tarik-menarik antara kepentingan agama dan budaya. Agama dan budaya memiliki tujuannya masing-masing, tetapi keduanya memiliki wilayah yang tumpang tindih. Akibatnya tidak menghalangi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.⁵⁸

Berbeza pendapat dengan di atas, Nurchalis Madjid berpendapat bahawa walaupun agama dan budaya tidak dapat dipisahkan, namun kedua-duanya dapat

⁵⁶ Marzuki, "Tradisi Meugang dalam Masyarakat Aceh:" Tafsir Agama dan Budaya, *Jurnal el Harakah* Vol. 16 no. 2, (2014), 220.

⁵⁷ Shiddiqi, M. Nejatullah, 1979, "Tawhid in Islam" dalam Khursid Ahmed dan Zafar Ishaq Ansari (ed.), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana S. Abu A`la Mawdudi*, (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1996), 258.

⁵⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu*, 244.

dibezakan. Agama yang berlaku mutlak kebenarannya, tidak berubah mengikut pada tempat dan waktu. Ia berlaku sepanjang zaman, sedangkan budaya sangat dipengaruhi oleh tempat dan masa di mana ia bertapak, bahkan di tempat yang sama saja budaya dapat berubah manakala masa sudah berubah. Banyak budaya yang diasaskan daripada budaya sedangkan tidak ada agama yang diasaskan daripada budaya. Beliau berkata, sekurang-kurangnya begitulah menurut keyakinan berdasarkan kebenaran wahyu Tuhan kepada Nabi dan Rasul. Oleh itu agama adalah primer, sedangkan budaya adalah sekunder. Budaya dapat merupakan *sub-ordinate* terhadap agama dan tidak pernah sebaliknya. Maka sementara agama adalah mutlak, berlaku untuk setiap ruang dan waktu, budaya adalah relatif, terbatas oleh ruang dan masa.⁵⁹

Perbezaan pandangan terhadap agama dan budaya juga dapat dilihat daripada bukti apakah agama menjadi sebahagian daripada kebudayaan, atau kebudayaankah yang menjadi sebahagian daripada agama. Para antropolog dan sejarawan menyatakan agama merupakan sebahagian daripada kebudayaan (*religion is a part of every known culture*). Mereka memandang kebudayaan sebagai titik sentral kehidupan manusia, dan mereka tidak membezakan antara agama atau kepercayaan yang lahir daripada keyakinan masyarakat tertentu dengan agama yang berasal dari wahyu Tuhan kepada para rasul-Nya.

Sebaliknya, para agamawan, umumnya memandang agama sebagai sumber dan titik sentral kehidupan manusia, terutama yang ada kaitannya dengan sistem keyakinan (*credo*) dan sistem peribadatan (*ritus*). Agama mempunyai doktrin-doktrin yang mengikat pemeluknya dan antara doktrin tersebut ada yang bersifat dogmatis, yang tidak mungkin ditukar dengan tradisi dan sistem budaya yang berlawanan. Meskipun begitu, dalam kalangan mereka ada yang meyakini bahawa dalam agama

⁵⁹ Nurchalis Madjid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 36.

terdapat koridor yang memungkinkan adanya penyesuaian atau penyerapan antara agama dengan tradisi dan budaya yang berlaku di suatu masyarakat. Sehingga di situ terjadi proses saling mengisi, saling mewarnai dan saling mempengaruhi.⁶⁰

Dalam kaitan ini, pada pandangan peneliti sendiri berpendapat bahwa agama merupakan titik sentral daripada keseluruhan aktivitas manusia, baik sebagai pribadi maupun kelompok sosial. Ini bermakna bahwa segala sikap dan amalannya berpunca dan merujuk kepada agama. Ketika agama membolehkannya, maka sikap dan tingkah laku mereka dipertahankan dan dilestarikan. Manakala sikap dan tingkah laku yang sudah menjadi kebiasaan tersebut bercanggahan dengan agama yang menjadi titik sentral kehidupan mereka, maka sikap tersebut ditinggalkan demi agama yang mereka jadikan sebagai rujukan dalam kehidupan mereka.

Ketika Islam masuk ke dalam ranah budaya lokal, ia akan mempengaruhi budaya lokal tersebut yang berpuncak pada terbentuknya tradisi Islam atau lebih tepatnya tradisi Islam lokal (*Lokal Islamic Tradition*). Suatu tradisi atau unsur tradisi bersifat Islami ketika pelakunya bermaksud atau mengaku bahwa tingkah lakunya sesuai dengan jiwa dan semangat Islam. Ia merujuk keterangan Nabi Muhammad yang menekankan pentingnya niat dalam tindakan manusia.⁶¹

Sedangkan menurut Seyyed Hossein Nasr, bahawa hakikat tradisi Islam adalah:

The term 'tradition' as used here and in all of our other writings. As used by the 'traditionalists,' the term implies both the sacred as revealed to man through revelation and the unfolding and development of that sacred message in the history of the particular humanity for which it was destined in a manner that implies both horizontal continuity with the Origin and a vertical nexus which relates each movement of the life of the tradition in question to the

⁶⁰ M. Tholhah Hasan, *Ahli Sunnah wal-Jama'ah: dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2006), 266.

⁶¹ Muhaimin Muhaimin A.G, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2000), 9.

meta-historical Transcendent Reality. Tradition is at once ad-din in the vastest sense of the word, which embraces all aspects of religion and its ramifications, as-sunnah, or that which, based upon sacred models, has become tradition as this word is usually understood, andal-silsilah, or the chain which relates each period, episode or stage of life and thought in the traditional world to the Origin, as one sees so clearly in Sufism. Tradition, therefore, is like a tree, the roots of which are sunk through revelation in the Divine Nature and from which the trunk and branches have grown over the ages. At the heart of the tree of tradition resides religion, and its sap consists of that grace or barakah which, originating with the revelation, makes possible the continuity of the life of the tree. Tradition implies the sacred, the eternal, the immutable Truth; the perennial wisdom, as well as the continuous application of its immutable principles to various conditions of space and time”⁶²

“Terma tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral, seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu mahupun pengungkapan dan pengembangan peranan sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan tertentu untuk tujuan yang dimaksudkan, dalam satu cara yang mengimplikasikan baik kesinambungan horizontal dengan sumber mahupun mata-rantai vertikal yang menghubungkan setiap denyut kehidupan tradisi yang sedang diperbincangkan dengan realiti Transenden metahistorikal. Tradisi membawa maksud ad-din dalam pengertian yang seluas-luasnya, yang mencakup semua aspek agama dan cabangnya; boleh juga disebut al-sunnah, iaitu apa yang didasarkan pada model-model sakral sudah menjadi tradisi sebagaimana kata ini umumnya dipahami; boleh juga diertikan al-silsilah, iaitu rantai yang mengaitkan setiap tempoh masa tertentu, episod atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia tradisional kepada sumber, seperti tampak jelas dalam Sufisme. Kerananya, tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam Sifat Ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. Di jantung pohon tradisi itu berdirinya agama, dan intipatinya terdiri daripada barakah yang bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut terus hidup. Tradisi mengisyaratkan kebenaran yang kudus, yang kekal, yang tetap,

⁶² Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Belmont Avenue: ABC International Group, Inc, 1994), 13.

kebijaksanaan yang abadi, serta penerapan prinsip-prinsipnya yang berkesinambungan yang kekal terhadap berbagai situasi ruang dan waktu.” Tradisi dalam Islam selain berasal dari kitab suci juga termasuk banyak hal lainnya seperti pengetahuan, cara memandang dunia, nilai-nilai yang berkembang dalam suatu komunitas, perilaku yang menjadi acuan masyarakat dan disepakati bersama.

J. C. Hastermann yang memandang tradisi daripada sudut makna dan fungsinya, maka tradisi berisi sebuah jalan bagi masyarakat untuk memformulasikan dan memperlakukan fakta-fakta dasar daripada kewujudan kehidupan manusia seperti persetujuan masyarakat mengenai persoalan kehidupan dan kematian, termasuklah masalah makanan dan minuman. Tradisi merupakan urusan transdental yang dijadikan dasar orientasi untuk pengabsahan tindakan manusia. Namun demikian, tradisi juga merupakan sesuatu yang tetap ada di dalam situasi sosial yang memiliki keserasian dengan realiti yang sama dengan urusan yang transden untuk mengisi fungsi orientasi dan legitimasi.⁶³

Ritual, iaitu upacara-upacara agama yang terdiri daripada serangkaian tindakan-tindakan yang dilakukan menurut suatu susunan yang telah ditentukan dan merupakan inti dari identiti sosial daripada seluruh masyarakat. Setiap masyarakat akan berbeza pandangannya terhadap apa yang tergolong ke dalam ritual (ucapara agama) dan apa yang tidak. Ritual digambarkan dengan penekanan pada aspek seremonial, dengan perhatian pada erti emosional yang mengalami pengulangan, atau aktiviti-aktiviti yang terbentuk tanpa perkataan, sementara perkataan tanpa tindakan merupakan mitos.⁶⁴

Kebudayaan setiap bangsa atau masyarakat terdiri daripada unsur-unsur besar yang bersifat universal (*universals culture*) dan dapat dibahagikan menjadi kebudayaan

⁶³ P. M. Laksono, *Tradition In Javanese Social Structure Kingdom and Countyside: Change in Javanese Conceptual Model* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), 9.

⁶⁴ Parkin, *Ritual as Spatial Direction and Bodily Division*, in *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan* (Banda Aceh: Arraniry Press, 2013), 1.

yang lebih kecil berupa bahagian-bahagian kebudayaan dalam bentuk aktiviti budaya (*cultural activity*), selanjutnya dapat dibahagi lagi ke dalam unsur-unsur yang lebih kecil yang disebut dengan *trait-complex*. Kebudayaan universal meliputi tujuh unsur kebudayaan, seperti dengan jelas disebutkan dalam definisi kebudayaan yang diberikan oleh E. B. Tylor dalam bukunya *The Primitive Culture*, iaitu; "*Culture or civilization is that complex whole which includes knowledge, belief, art, moral, law, customs, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*".⁶⁵

Setiap unsur kebudayaan universal menjelma dalam tiga bentuk kebudayaan seperti dikemukakan di atas; *eidios*, *ethos* dan *material culture*. Bertitik tolak daripada klasifikasi kebudayaan seperti dikemukakan di atas, tesis ini secara makro mengkaji akulturasi Islam dan budaya lokal, dan dalam tataran mikronya adalah untuk mengkaji akulturasi budaya dalam erti yang terbatas. Pertama, kebudayaan sebagai suatu kompleks daripada idea-idea, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya yang disebut dengan sistem budaya (*cultural system*, *eidios*) yang di Indonesia disebut dengan adat atau adat-istiadat, sifatnya abstrak dan berada dalam alam pemikiran warga masyarakat di mana kebudayaan bersangkutan itu hidup dan memberi jiwa kepada masyarakat yang bersangkutan. Kedua, kebudayaan sebagai suatu kompleks aktiviti serta tindakan berpola daripada manusia dalam masyarakat yang disebut dengan sistem sosial (*social system*, *ethos*), sifatnya konkrit, dapat diobservasi dan didokumentasikan. Dengan demikian, tesis ini tidak untuk mengkaji akulturasi budaya yang berwujud benda-benda hasil karya manusia, yang disebut dengan *artifak* atau kebudayaan materil *material culture*.

Dalam masyarakat Aceh, pendekatan budaya merupakan suatu perkara yang sangat penting. Budaya Aceh dikenali sebagai budaya yang dinamis, aktif, dan

⁶⁵ Edward Burnett Tylor, *The Primitive Culture*., I.

berubah. Ia bukanlah ideologi. Dengan kata lain, budaya bagi masyarakat Aceh merupakan sesuatu yang berubah, berkembang mengikuti perkembangan zaman, dan berbeza dengan agama. Agama bukan budaya, tetapi budaya disesuaikan dengan agama, dalam hal ini agama tersebut ialah Islam. Inilah kekhasan dan keunikan budaya Aceh, iaitu antara agama dan budaya tidak dapat dipisahkan.

Kebudayaan Aceh dapat dikatakan sebagai buah daripada proses asimilasi yang sangat berhasil, hasil campuran daripada berbagai kebudayaan besar di dunia. Menurut Hasyim, kedua macam proses pencampuran budaya, iaitu akulturasi dan asimilasi berlangsung di Aceh setelah Islam berhasil menempatkan diri sebagai sumber nilai bagi kebudayaan, nilai-nilai kebudayaan Aceh disesuaikan dengan ajaran Islam. Semuanya berjalan secara tertib. Variasi-variasi yang tidak mempunyai pengaruh yang besar dibiarkan berlaku tanpa terjadi konflik.⁶⁶

Pengaruh Islam terhadap kehidupan masyarakat Aceh sekurang-kurangnya dapat dilihat dalam dua aspek, iaitu pertama aspek adat dan hukum Islam, dan kedua sikap masyarakat terhadap Islam. Kedua aspek ini kemudiannya terinternalisasi dalam kehidupan generasi Aceh secara turun temurun. Semangat keislaman masyarakat Aceh kadang kala tidak berdasarkan pemahaman keislamannya yang mendalam, tetapi lebih kepada nilai keyakinan yang sudah mendarah daging dalam jiwanya. Sebab itulah masyarakat Aceh menyisipkan nilai-nilai Islami ke dalam adat istiadat mereka sehingga adat dan hukum Islam seakan-akan menyatu, tak terpisahkan di antara satu dengan yang lainnya.⁶⁷ Inilah makna dari pada *Hadih Maja* (filosofi) orang Aceh, *adat ngen hukom lagei zat ngen sifeut*.

⁶⁶ Ismuha, *Bunga Rampai Temu Budaya Nusantara* (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 1988), 185.

⁶⁷ Hasan Basri, *Melampaui Islam Substantif*, (Langsa Aceh: Zawiyah Serambi Ilmu, 2015), 37.

Akulturası merupakan pola perubahan terjadinya penyatuan antara dua kebudayaan. Penyatuan itu dihasilkan oleh kontak yang berkelanjutan. Kontak itu dapat terjadi melalui berbagai cara, seperti; kolonisasi, perang, infiltrasi militer, migrasi, misi penyiaran agama (dakwah), perdagangan, pariwisata, bersempadan, media massa, terutama cetak dan elektronik seperti radio dan televisi, dan sebagainya. Menurut R.H. Lauer; "Akulturası terjadi sebagai akibat pengaruh kebudayaan yang kuat dan bergengsi atas kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kedua kebudayaan yang relatif setara."⁶⁸ Tetapi pengaruh kebudayaan yang kuat atas kebudayaan yang lemah tidak cukup memadai untuk terjadinya akulturası, melainkan bergantung kepada jenis kontak kedua kebudayaan, yakni seberapa besar kemampuan anggota masyarakat pendukung satu kebudayaan memaksakan pengintegrasian kebudayaannya kepada anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain. Oleh hal yang demikian, Dohrenwend dan Smith, sebagaimana dikutip R. H. Lauer, menyatakan:

*Dominasi ekstrim terjadi bila anggota masyarakat pendukung suatu kebudayaan tertentu dapat membawa anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain masuk ke dalam aktivitas mereka sendiri dalam posisi status yang lebih rendah dan mengucilkannya dari posisi status yang tinggi dan pada waktu bersamaan dapat memasuki aktivitas anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain itu dalam posisi status yang tinggi.*⁶⁹

Selanjutnya, Dohrenwend dan Smith, sebagaimana dikutip oleh R. H. Lauer, mengemukakan empat kemungkinan yang dapat dihasilkan daripada kontak antara dua kebudayaan, iaitu:

1. Pengasingan, menyangkut pembuangan cara-cara tradisional oleh anggota pendukung suatu kebudayaan tanpa menerima cara-cara kebudayaan lain;

⁶⁸ Robert H. Lauer, *Persfpective, on Social Change*, terj. Alimandan (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), 404-405

⁶⁹ *Ibid.*

2. Reorientasi, menyangkut perubahan ke arah penerimaan struktur normativ kebudayaanlain;
3. Penguatan kembali (*reaffermatin*), kebudayaan tradisional diperkokoh kembali;
4. Penataan kembali, kemunculan bentuk-bentuk barn seperti ditemukandalam gerakan utopia.⁷⁰

Menurut Redfield, Linton dan Herskovits, sebagaimana dikutip oleh R.H. Lauer, bahawa dalam setiap analisis tentang akulturasi, sejumlah faktor harus diperhatikan, yang dapat diringkas kepada enam, iaitu pertama, jumlah orang yang terlibat dan kontak tersebut yang meliputi siapa saja yang terlibat dan hubungan orang-orang yang terlibat. Kedua, kerumpilan kedua kebudayaan, ketiga, tempat di mana kontak itu terjadi dan keempat, situasi terjadinya kontak, apakah sukarela atau dipaksakan. Selain itu, kelima ialah tingkat ketimpangan sosial dan politik antara kedu kelompok bersangkutan dan keenam merupakan proses seleksi, dan proses integrasi unsur-unsur kebudayaan tertentu ke dalam kebudayaan yang menerimanya.⁷¹

Akulturasi antara satu kebudayaan dengan kebudyaan lain yang dilakukan oleh para agen tidak jarang mengakibatkan terjadinya konflik, terutama bila terdapat dua kekuatan atau keadaan yang bertentangan. Konflik tersebut, menurut M. Atho Mudzhar, "dapat terjadi dalam bentuk pertentangan antara dua kelompok sosial atau lebih, atau potensialitas yang mendorong ke arah pertentangan. Tercakup di dalamnya adalah kasus dan potensialitas konflik."⁷² Namun demikian, tidak semua konflik bernilai negatif dan merugikan. Terdapat konflik yang menimbulkan akibat positif dan menguntungkan, misalnya konflik dalam bentuk perbezaan pendapat yang terjadi dalam diskusi-diskusi

⁷⁰ *Ibid.*, 406.

⁷¹ R. H. Lauer, *Persfactive*, 404-405.

⁷² M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 129.

ilmiah. Konflik demikian dapat menghasilkan kejernihan pada yang masih keruh atau memberikan penjelasan kepada hal-hal yang belum jelas.

Menurut Caser, sebagaimana dikutip oleh. M. Atho Mudzhar, paling tidak terdapat lima nilai positif dapat diperoleh daripada konflik sosial, iaitu:

1. Membangun, memperkuat batas, kesedaran dan mobilitas kelompok;
2. Mengurangi rasa permusuhan yang bersifat penghancuran total dengan memberikan penyaluran sedikit demi sedikit;
3. Sebagai tanda adanya hubungan sosial yang rapat atau menjadi indeks stabilitas hubungan yang ada dan pertanda berjalannya balancing mechanism (mekanisme keseimbangan);
4. Membangun hubungan sosial dalam bentuk antagonistic cooperation dan melahirkan tipe inter-relasi baru yang lain;
5. Merangsang motivasi (*call for allies*).⁷³

Akulturasasi dan asimilasi bagi masyarakat Aceh merupakan suatu proses alamiah. Kenyataan tersebut misalnya dilihat pada awal peradaban Aceh lebih banyak dipengaruhi oleh Hindu dan Campa (terutama pada bahasanya). Kemudian, setelah datangnya pengaruh Hindu, masyarakat Aceh menerima dengan kesedaran seiring dengan pengaruh Hindu. Demikian juga setelah datangnya Islam, orang-orang Aceh menerima dengan senang hati.

Fenomena perubahan sosial dan budaya dalam masyarakat Aceh berlangsung seiring dengan perkembangan zaman itu sendiri. Oleh sebab itu, hubungan antara budaya berlangsung secara harmoni. Dalam masyarakat Aceh, asimilasi dan akulturasasi tidak boleh dipaksa kerana dapat menimbulkan benturan-benturan dalam masyarakat.

⁷³ *Ibid.*, 238.

Pemaksaan seperti itu pernah terjadi pada zaman kolonial, orde baru, sampai zaman reformasi. Jika dilihat daripada proses akulturasi, adaptasi dan asimilasi, budaya Aceh telah melalui suatu proses pencampuran daripada banyak budaya yang akhirnya menghasilkan suatu budaya dan peradaban yang tinggi. Artinya, akulturasi kebudayaan telah berjalan harmonis dan tidak terjadi konflik yang berarti. Walaupun terjadi konflik, misalnya tidak begitu mencemaskan. Akibat daripada akulturasi dan asimilasi kebudayaan, kebudayaan Aceh merupakan kebudayaan yang sangat senang menerima pembaharuan.

2.4 Akulturasi

J. W. Powel merupakan individu yang pertama sekali memperkenalkan dan menggunakan kata akulturasi dan pemakaian pertamanya bermula pada tahun 1880 sepertimana dilaporkan oleh *US Bureau of American Ethnography*. Powel mendefinisikan akulturasi sebagai perubahan psikologis yang disebabkan oleh imitasi perbezaan budaya. Akulturasi juga memberi makna sebagai bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada suatu kebudayaan oleh kebudayaan lain, yang terjadi apabila pendukung-pendukung dari kedua kebudayaan itu berhubungan lama.⁷⁴

Lebih jauh lagi, antropolog klasik seperti Redfield, Linton, dan Herscovits mendefinisikan akulturasi sebagai fenomena yang dihasilkan sejak kedua kelompok yang berbeza kebudayaannya melakukan hubungan langsung, yang diikuti pola kebudayaan asli salah satu atau kedua kelompok tersebut.⁷⁵ Akulturasi juga memberi makna sebagai proses pembudayaan lewat percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi.⁷⁶

⁷⁴ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan* (Jakarta: Pustaka Antara, 1968), 119.

⁷⁵ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI Press, 1987), 31.

⁷⁶ Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: LPKN, 2006), 27.

Dalam Kamus Besar Ilmu Pengetahuan, disebutkan bahwa akulturasi ialah proses percampuran dua kebudayaan atau lebih dan saling mempengaruhi. Candi Borobudur merupakan bukti adanya proses akulturasi antara kebudayaan Indonesia dengan kebudayaan India. Dalam kata lain, proses masuknya pengaruh kebudayaan asing. Hasil pertemuan dua bahasa atau kebudayaan yang ditandai bilingualisme.⁷⁷ Akulturasi merupakan proses perubahan sebuah kebudayaan kerana hubungan langsung dalam jangka waktu yang lama dan terus menerus dengan kebudayaan lain atau kebudayaan asing yang berbeza. Kebudayaan tadi dihadapkan dengan unsur-unsur kebudayaan lain yang lambat laun dan secara bertahap diterimanya menjadi kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan keperibadian aslinya. Unsur-unsur kebudayaan asing itu diterima secara selektif.⁷⁸ Menurut Koentjaraningrat, akulturasi adalah proses sosial yang timbul apabila suatu kelompok masyarakat dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing dengan sedemikian rupa, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing tersebut lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya keperibadian budaya itu sendiri.⁷⁹

Akulturasi dapat digambarkan sebagai pola penyatuan antara dua kebudayaan. Penyatuan di sini tidak membawa maksud bahawa persamaannya lebih banyak daripada perbedaannya, namun membawa maksud kedua-dua kebudayaan yang saling berinteraksi menjadi semakin serupa dibandingkan dengan sebelum terjadinya hubungan antara kedua-duanya.⁸⁰ Menurut Berry, akulturasi adalah proses di mana individu mengadopsi suatu kebudayaan baru, termasuk juga men gasimilasikan dalam praktek, kebiasaan-kebiasaan, dan nilai-nilai.⁸¹

⁷⁷ Peter Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1995), 36.

⁷⁸ Abdurrazaq, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: Delta Pustaka, 2004), 231.

⁷⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 248

⁸⁰ Quentin Laur, *The Nature of Philosophical Inquiry* (Marquette University Press), 402.

⁸¹ J.W. Berry, Segall & C. Kagitcibasi, *Handbook of crosscultural Psychology: Social Behavior and Application*, volume 3. (New York: Cambridge University Press, 1996), 87.

Terjadinya akulturasi atau penyatuan antara dua kebudayaan ini dihasilkan oleh hubungan yang berlanjutan. Kontak tersebut dapat terjadi melalui pelbagai jalan seperti kolonisasi, perang, infiltrasi militer, migrasi, misi penyiaran agama atau dakwah, perdagangan, pelancongan, media massa terutama cetak dan elektronik seperti radio, television dan sebagainya. Akulturasi juga terjadi sebagai akibat pengaruh kebudayaan yang kuat atas kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kebudayaan yang relatif setara.⁸²

Purwanto menyatakan bahawa ruang lingkup perubahan kebudayaan yang dapat dikatakan sebagai suatu akulturasi, harus ditandai oleh keterkaitan dari *two or more autonomous cultural system*. Perubahan yang bersifat akulturasi, dapat disebabkan sebagai akibat *direct cultural transmissions*, dan mungkin juga dapat disebabkan oleh kes-kes bukan kultural seperti ekologis, demografis, modifikasi sebagai akibat pergeseran kebudayaan, juga kerana keterlambatan kebudayaan, seperti yang kemudian dilanjutkan dengan *internal adjustment* setelah *traist* atau pola-pola suatu kebudayaan asing yang diterima. Selain itu, suatu akulturasi dapat pula disebabkan oleh suatu reaksi adaptasi bentuk-bentuk kehidupan yang tradisionil.⁸³

Sumandiyo Hadi merumuskan definisi akulturasi sebagai perubahan budaya ditandai dengan adanya hubungan antara dua kebudayaan, keduanya saling memberi dan menerima.⁸⁴ Bekker menyatakan bahawa akulturasi ialah suatu proses *midway* antara konfrontasi dan fusi. Dalam konfrontasi dua pihak berhadapan satu sama lain dalam persaingan yang mungkin menimbulkan konflik. Ketegangan di antara keduanya tidak diruncingkan, melainkan tanpa pinjam meminjam diciptakan suasana koeksistensi. Sedangkan dalam fusi kemandirian dua kebudayaan dihapus, diluluhkan

⁸² Robert H. Lauer, *Perspektive of Social Change* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), 40

⁸³ Hari Purwanto, *Kebudayaan Dan Lingkungan Dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 110.

⁸⁴ Sumandiyo Hadi, *Seni Dalam Ritual Agama* (Yogyakarta: Pustaka, 2006), 35.

bersama kedalam keadaan baharu. Sementara dalam akulturasi, kebudayaan *acceptor* (yang dikenai akulturasi) dapat menerima unsur-unsur dari pihak lain tanpa tenggelam di dalamnya. *Acceptor* memperkembangkan strukturnya sendiri dengan bahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya.⁸⁵

Alfred Louis Krober menyatakan bahawa akulturasi terdiri dari berbagai perubahan-perubahan dalam kebudayaan, di mana perubahan tersebut terjadi akibat bertemunya dua kebudayaan yang menyebabkan meningkatnya persamaan antara keduanya.⁸⁶ Sementara itu, William A. Haviland mengatakan bahawa akulturasi terjadi apabila kelompok-kelompok individu yang memiliki kebudayaan berbeda saling berhubungan secara langsung dengan intensif, dengan timbulnya kemudian perubahan-perubahan besar pada pola kebudayaan dari salah satu atau kedua kebudayaan yang bersangkutan.⁸⁷

Proses akulturasi itu memang ada sejak dulu kala dalam sejarah kebudayaan manusia, tetapi proses akulturasi yang mempunyai sifat yang khusus baharu timbul ketika kebudayaan-kebudayaan bangsa-bangsa di Eropah Barat mulai menyebar kesemua daerah lain di muka bumi, dan mulai mempengaruhi masyarakat-masyarakat, suku-suku bangsa di Afrika, Asia, Oseania, Amerika Utara, dan Amerika Latin.

Proses Akulturasi mempunyai dua cara, iaitu :

- a. Akulturasi damai (*penetration pasifique*), yang terjadi jika unsur-unsur kebudayaan asing dibawa secara damai tanpa paksaan dan disambut baik oleh masyarakat kebudayaan penerima. Misalnya, masuknya pengaruh kebudayaan Hindu dan Islam ke Indonesia. Penerimaan kedua jenis kebudayaan tersebut tidak

⁸⁵ J. W. M. Bekker Sj, *Filsafat Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 121.

⁸⁶ Alfred Louis Krober, *Antropology* (New York: Harcourt, Brace & World, 1963), 425.

⁸⁷ William A. Haviland, *Antropology*, terj. R. G. Sukadijo (Surakarta: Erlangga, 1985), 263.

menimbulkan konflik, bahkan memperkaya khazanah budaya masyarakat tempatan. Pengaruh kedua-dua kebudayaan inipun tidak mengakibatkan hilangnya unsur-unsur asli budaya masyarakat. Penyebaran kebudayaan secara damai akan menghasilkan akulturasi, asimilasi atau sintesis. Akulturasi ialah bersatunya dua kebudayaan sehingga membentuk budaya baharu tanpa menghilangkan unsur kebudayaan asli. Contohnya, bentuk bangunan candi Brobudur yang merupakan perpaduan antara budaya asli Indonesia dan kebudayaan India.

- b. Akulturasi ekstrim (*penetration violante*), yang terjadi dengan cara merosak, memaksa kekerasan, perang, penaklukan. Akibatnya unsur-unsur kebudayaan asing daripada pihak yang menang dipaksa untuk diterima di tengah-tengah masyarakat yang dikalahkan. Contohnya. masuknya kebudayaan Barat ke Indonesia pada zaman penjajahan disertai dengan kekerasan sehingga menimbulkan goncangan-goncangan yang merosak keseimbangan dalam masyarakat.

Akulturasi budaya dapat terjadi kerana keterbukaan suatu komuniti masyarakat akan mengakibatkan kebudayaan yang mereka miliki akan terpengaruh dengan kebudayaan komuniti masyarakat lain. Selain keterbukaan masyarakatnya, perubahan kebudayaan yang disebabkan “perkahwinan” dua kebudayaan boleh juga terjadi akibat adanya pemaksaan daripada masyarakat asing dengan memasukkan unsur kebudayaan mereka. Akulturasi budaya boleh juga terjadi kerana kontak dengan budaya lain, sistem pendidikan yang maju yang mengajarkan seseorang untuk lebih berfikir ilmiah dan objektif, keinginan untuk maju, sikap mudah menerima hal-hal baru dan toleransi terhadap perubahan.

Koentjaraningrat meringkaskan bahawa dalam meneliti masalah-masalah akulturasi, maka akan tampak lima permasalahan akulturasi, iaitu:

- a. Masalah mengenai metode-metode untuk mengobservasi, mencatat, dan melukiskan suatu proses akulturasi dalam suatu kelompok masyarakat.
- b. Masalah mengenai unsur-unsur kebudayaan asing apa saja yang mudah diterima, dan unsur-unsur kebudayaan asing yang sukar diterima oleh masyarakat penerima.
- c. Masalah mengenai unsur-unsur kebudayaan apa saja yang mudah diganti atau diubah, dan unsur-unsur apa saja yang tidak mudah diubah atau diganti oleh unsur-unsur kebudayaan asing.
- d. Masalah mengenai individu-individu apa yang suka dan cepat menerima, dan individu-individu apa yang sukar dan lambat menerima unsur-unsur kebudayaan asing.
- e. Masalah mengenai ketegangan-ketegangan dan krisis-krisis sosial yang timbul sebagai akibat akulturasi.⁸⁸

Foster mengatakan proses akulturasi suatu kebudayaan terhadap kebudayaan asing seperti berikut: a. Hampir semua proses akulturasi dimulai dari golongan atas yang biasanya tinggal di kota, lalu menyebar ke golongan-golongan yang lebih rendah di daerah pedesaan. Proses ini biasanya terjadi dengan perubahan sosial dan ekonomi; b. Perubahan dalam sektor-sektor ekonomi hampir selalu menyebabkan perubahan yang penting dalam asas-asas kekerabatan; c. Penanaman tanaman untuk ekspor dan juga perkembangan ekonomi uang merusak pola-pola gotoroyong yang tradisional, dan kerana hal itu berkembanglah sistem tenaga kerja yang baru; d. Perkembangan sistem ekonomi uang juga menyebabkan perubahan-perubahan dalam kebiasaan makan, dengan segan akibatnya dalam aspek gizi, ekonomi maupun sosial; e. Proses akulturasi yang berkembang cepat menyebabkan berbagai pergeseran sosial yang tidak seragam dalam semua unsur dan sektor masyarakat sehingga terjadi keretakan masyarakat; f.

⁸⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar*, 251.

Gerakan-gerakan nasionalisme juga dapat dianggap sebagai salah satu tahap dalam proses akulturasi.⁸⁹

2.5 Asimilasi

Asimilasi dilihat daripada sudut kebudayaan manusia sebagai suatu tahap tertentu daripada proses pergeseran atau perubahan kebudayaan kerana adanya percampuran dua kebudayaan atau lebih. Perubahan kebudayaan itu terjadi kerana adanya kontak atau pergaulan antara dua atau lebih kelompok pendukung kebudayaan yang berbeza. Kontak ini berlangsung dalam jangka waktu yang relatif lama, sehingga ciri khas unsur kebudayaan masing-masing berubah sehingga lahirlah budaya campuran. Proses tersebut biasanya didukung atau didorong oleh adanya rasa toleransi dan simpati antara satu pihak dengan pihak lain dan sebaliknya. Perwujudan lain daripada proses perubahan kebudayaan terjadi pada satu atau beberapa kelompok minoriti yang bergaul dengan kelompok majoriti dalam jangka waktu yang lama. Lambat laun ciri khas kebudayaan kelompok minoritas itu merasuk ke dalam kebudayaan majoritas dan sebalik demikian.⁹⁰ Menurut Koentjaraningrat, asimilasi atau *assimilation* merupakan proses sosial yang timbul apabila terdapat: (i) golongan-golongan manusia dengan latar belakang kebudayaan yang berbeda-beda, (ii) saling bergaul langsung secara intensif untuk waktu yang lama, sehingga (iii) kebudayaan golongan-golongan tadi masing-

⁸⁹ Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1990), 109.

⁹⁰ Abdurrazaq, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: Delta Pamungkas. 2004), 364.

Hasil proses asimilasi dalam kebudayaan terdapat pada beberapa suku di Aceh, misalnya pada kebudayaan suku Aneuk Jamee yang berdiam di kecamatan Samadua dan Kecamatan Tapaktuan di Kabupaten Aceh Selatan Provinsi Aceh. Sekarang suku bangsa ini dianggap sebagai salah satu suku bangsa asal di Provinsi Aceh kerana mereka memiliki kebudayaan tersendiri dibandingkan dengan suku bangsa lainnya. Sebenarnya nama *aneuk jamee* itu sendiri berarti “pendatang” atau secara harfiah berarti “anak tamu”. Sejak abad ke-17 daerah itu telah didatangi oleh anggota suku bangsa Minangkabau dan kemudian ditambah lagi dengan orang Melayu Kampar. Dalam proses perjalanan waktu, mereka bertemu dan bergaul dengan suku bangsa Aceh sebagai penduduk tempatan. Selanjutnya tanpa banyak hambatan, terjadilah proses asimilasi, artinya selama itu antara kedua belah pihak ada rasa simpati dan toleransi. Akhirnya lahirlah kebudayaan campuran yang mereka akui sebagai kebudayaan Aneuk Jamee. Dalam kebudayaan ini, ciri khas kebudayaan Aceh dan kebudayaan Minangkabau berubah menjadi kebudayaan baru. Hal itu tampak dalam bahasa dan unsur-unsur adat istiadat mereka yang lain. Mereka menyebut bahasa yang mereka gunakan bahasa Aneuk Jamei, meskipun kosakata yang dominan berasal dari bahasa Minangkabau yang bercampur dengan bahasa Aceh.

masing berubah sifatnya yang khas, dan juga unsur-unsurnya masing-masing berubah wujudnya menjadi unsur-unsur kebudayaan campuran.⁹¹

Milton M. Gordon, dalam bukunya,

Human Nature, Class, and Ethnicity menyatakan sebagai berikut. "*Sociologist and cultural anthropologist have described the process and results of ethnic 'meeting' under such terms as 'assimilation' and 'acculturation'. Sometimes these terms have been used to mean the same thing; in order usages their meanings, rather than being identical, have overlapped. Sociologist are more likely to use 'assimilation'; anthropologist have favored 'acculturation'.*"⁹²

Milton Gordon sendiri ketika membicarakan persoalan asimilasi meletakkan akulturasi itu sebagai salah satu tipe atau tahapan daripada asimilasi. Baginya, akulturasi ialah sebahagian daripada proses asimilasi yang berkaitan dengan langkah perubahan pola-pola kebudayaan suatu kelompok untuk menyesuaikan diri dengan kebudayaan masyarakat tuan rumah (*change of cultural patterns to those of host society*).

Sebaliknya menurut Seymour-Smith, "*Assimilation (is) one of the out comes of the acculturation process.*" Asimilasi ialah salah satu hasil dari proses akulturasi. "*(Assimilation) is a process of interpenetration and fusion in which persons and groups acquires the memories, sentiment, and attitudes of other persons or groups, and by sharing their experience and history, are incorporated with them in a cultural life.*"⁹³

Yang ertinya, asimilasi ialah suatu proses masuknya pengaruh suatu kebudayaan ke kebudayaan lainnya dan peleburan di mana individu atau kelompok-kelompok memperoleh memori, perasaan, dan sikap dari yang lain dari kelompok masyarakat lain, dan dengan berbagi sejarah dan pengalaman mereka, disatukan dalam kehidupan

⁹¹ Koentjaraningrat, *Pengantar*, 255.

⁹² Milton M. Gordon, *Human Nature, Class, and Ethnic*, (Oxford: Oxford University Press, 1978), 166.

⁹³ William F. Ogburn, *Sociology*, (New York: Houghton Mifflin, 1964), 9.

budaya mereka. "*Assimilation (is) absorption of a group into the ways of the dominant society and the group general loss of cultural distinctiveness as a result*").⁹⁴ Yang artinya, asimilasi adalah penyerapan suatu kelompok ke dalam cara hidup masyarakat yang dominan dan hasilnya kelompok tersebut menghilangkan/meninggalkan budaya dan pola hidup atau tingkah laku yang lama dan diganti dengan pola atau cara hidup baru.

Alvin. L. Bertrand mengatakan asimilasi merupakan proses sosial tingkat lanjut yang timbul apabila terdapat golongan manusia yang mempunyai latar belakang kebudayaan berbeda saling berinteraksi dan bergaul secara langsung dan intensif dalam waktu yang lama sehingga kebudayaan dari golongan tersebut berubah sifatnya dari yang khas menjadi unsur-unsur kebudayaan baru yang berbeda dengan asalnya.⁹⁵

2.5.1 Unsur-Unsur Pokok Kebudayaan.

Unsur-unsur universal yang merupakan unsur-unsur yang boleh ditemukan dalam semua kebudayaan di dunia, baik yang masih hidup dalam masyarakat desa yang kecil dan terpencil maupun dalam masyarakat kota yang besar dan kompleks. Antara unsur universal itu merupakan isi daripada semua kebudayaan yang ada di dunia ini, yaitu:

- a. Sistem religi dan upacara keagamaan,
- b. Sistem dan organisasi kemasyarakatan,
- c. Sistem pengetahuan,
- d. Bahasa,
- e. Kesenian,
- f. Sistem mata pencaharian hidup,

⁹⁴ Merwyn S. Garbarino, *Sociocultural Theory in Anthropology* (Long Grove: Waveland Press, 1983), 9.

⁹⁵ Alvin L. Bertrand, *Basic Sociology* (New Jersey: Prentice Hall, 1973), 9.

- g. Sistem teknologi dan peralatan.⁹⁶

Berbeda dengan Herskovits, beliau mengajukan hanya empat unsur pokok dalam suatu kebudayaan, yaitu:

- a. Alat-alat teknologi.
- b. Sistem ekonomi.
- c. Keluarga.
- d. Kekuasaan politik.⁹⁷

Branislaw Malinowski yang dikenali sebagai pelopor teori fungsionalisme dalam kajian antropologi menyebut terdapatnya unsur-unsur pokok kebudayaan seperti berikut:

- a. Sistem norma-norma yang memungkinkan kerjasama antara anggota masyarakat agar menguasai alam sekelilingnya.
- b. Organisasi ekonomi.
- c. Alat-alat atau lembaga-lembaga atau petugas-petugas untuk pendidikan.
- d. Organisasi militer.⁹⁸

2.6 Akulturasi dalam Islam

Islam adalah agama yang universal, sempurna, lentur, elastis dan selalu dapat menyesuaikan dengan situasi dan kondisi.⁹⁹ Islam dikenali sebagai salah satu agama

⁹⁶ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990), 2.

⁹⁷ Basrowi, *Pengantar Sosiologi* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), 75.

⁹⁸ Sarjono Sukanto, *Beberapa Teori Sosiologi tentang Struktur Masyarakat* (Jakarta: CV. Rajawali, 1982), 74.

⁹⁹ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 287-288.

yang akomodatif terhadap tradisi lokal dan ikhtilāf ulama dalam memahami ajaran agamanya.¹⁰⁰ Islam dibawa oleh Nabi Muhammad S.A.W kepada seluruh manusia dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam bidang sosial politik. Universalisme Islam yang dimaksud merupakan risalah Islam ditujukan untuk semua umat, segenap ras dan bangsa serta untuk semua lapisan masyarakat (*al-Islam salih li kulli zamān wa makān*). Ia bukan risalah untuk bangsa tertentu yang beranggapan bahawa mereka bangsa yang terpilih, dan kerananya semua manusia harus tunduk kepadanya. Risalah Islam adalah hidayah dan rahmat Allah untuk segenap manusia.¹⁰¹ Sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ١٠٧

Al-Anbiya 21: 107

Ertinya: Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Sebagai salah satu agama yang mendunia, maka Islam ketika disebarluaskan ke seluruh pelosok, maka ia akan bersentuhan secara langsung dengan budaya dan peradaban masyarakat yang beraneka warna, sehingga terjadilah akulturasi antara keduanya. Hal ini terjadi mulai dari awal penyebarannya sendiri di tanah Arab yang mempunyai budaya lokal yang sangat kental.

Islam hadir bukan di tengah-tengah masyarakat yang hampa budaya. Ia menemukan adat istiadat yang berlaku dan berkembang dalam masyarakat. Adat istiadat yang baik dipertahankan Islam, namun istiadat yang buruk ditolak oleh Islam. Terdapat juga adat istiadat yang mengandung nilai baik dan buruk. Adat seperti ini diluruskan

¹⁰⁰ Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Pustaka Islamika, 2008), 27.

¹⁰¹ Umar ‘Abd al-Jabbār, *Khulāsh ah Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn* (Surabaya: Sālim Nabhān, t. th.), 5. Lihat pula: Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* Cet.I; (Jakarta: Paramadina, 1992), 425.

oleh Islam. Misalnya sistem anak angkat pada zaman Jahiliyah diluruskan dengan membolehkan mengangkat anak tetapi statusnya tidaklah sama seperti status anak kandung seperti yang berlaku pada masa Jahiliyah tersebut. Oleh itu, maka anak angkat tidak dapat meneriwa warisan.¹⁰² Akulturasi dan asimilasi budaya merupakan sebuah keniscayaan. Tidak ada satu bangsa dan budaya pun yang terhindar daripada proses tersebut. Kemajuan suatu bangsa bahkan bergantung kepada sejauhmana ia mampu meminjam, menyerap, dan mengambil alih berbagai unsur positif budaya lain, untuk kemudian mengintegrasikannya secara kreatif ke dalam arus dinamika budayanya sendiri.¹⁰³

Proses akulturasi dan asimilasi budaya ini sangat ekstrem di awal pertumbuhan peradaban Islam, iaitu pada abad ke-8 sehingga abad ke-10. Saat itu, hubungan intelektual antara dunia Islam dan dunia sekitarnya tampak lancar, akrab, dan kukuh. Al-Qur'an mendorong umat Islam generasi awal untuk menimba, mengambil alih dan memanfaatkan khazanah intelektual budaya dan peradaban yang mendahuluinya.

Kebudayaan Islam membawa pengaruh terhadap kebudayaan lain yang disinggahinya, dari masa ke masa dan dari satu kawasan ke kawasan lainnya, Islam memberikan corak tersendiri terhadap warna budaya lokal. Kekayaan intelektual dan hasil arsitektur budaya tersebut melekat kukuh dengan kultur Islam sehingga menghasilkan pelbagai karya seni yang tidak ternilai harganya. Pranata-pranata sosial dan institusi kelembagaan juga tidak lepas daripada pengaruh Islam, bahkan tradisi, adat serta bahasa juga sangat terpengaruh dengan kebudayaan Islam.

¹⁰² Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 434.

¹⁰³ Amin Abdullah, *Penerjemahan Karya Klasik*, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 15.

Islam dengan wujud dan formasi keagamaannya tidak mungkin memisahkan diri dan menolak budaya lokal di mana Islam itu singgah, meletakkan *binner* antara Islam dengan budaya lokal, berarti memisahkan kehendak untuk disingkirkan oleh kelompok besar yang meyakini akan terciptanya akulturasi budaya Islam dan budaya lain.¹⁰⁴ Dalam Islam, nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, dan kemanusiaan mendapatkan porsi yang luas. Dalam konteks Islam di Indonesia misalnya, Islam masa awal mampu bersimbiosis dengan budaya lokal yang sudah tentu pula mengutamakan prinsip-prinsip yang sama. Titik temu ini selanjutnya dikemas dalam format dakwah yang tidak melulu mendudukkan masyarakat lokal sebagai tertuduh dan salah, akan tetapi mereka berangkat dari kekayaan dan pengetahuan yang dimilikinya.¹⁰⁵ Sikap ini bermakna bahwa Islam tidak serta merta datang untuk menghapuskan budaya sebuah masyarakat yang disinggahinya. Walau bagaimanapun, Islam boleh beradaptasi dengan budaya tempatan dan mengakomodir budaya tersebut.

Pentingnya pertimbangan budaya tempatan tidak hanya menjadi argumen dan pendapat dalam kalangan pemikir Islam tradisional, tetapi juga dalam kalangan pemikir moden. Nurchalis Madjid misalnya menyatakan kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau pengalihan bentuk (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Namun, pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak semestinya ‘*distrubtif*’ atau bersifat memotong suatu masyarakat dari masa lampau semata-mata, melainkan juga dapat ikut serta dalam melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan boleh dipertahankan dalam ujian ajaran universal Islam. Hal inilah yang dialami dan disaksikan oleh Sunan Kalijaga tentang masyarakat Jawa, ketika ia melihat feodalisme Majapahit dengan cepat sekali runtuh dan digantikan oleh *egalitarianisme* Islam yang menyerbu dari kota-kota pantai utara Jawa yang menjadi

¹⁰⁴ Ahmad Syafii Maarif, “Sublimitas Islam di Indonesia” dalam pengantar buku *Islam Nusantara* karya M. Abdul Karim (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), 5-6.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 7.

pusat-pusat perdagangan Nusantara dan Internasional. Kemudian Sunan Kalijaga memutuskan ikut mendorong percepatan proses transformasi itu, justru dengan menggunakan unsur-unsur tempatan guna menopang efektivitas segi teknis operasionalnya.¹⁰⁶ Dalam kaitan ini, Sunan Kalijaga justru menggunakan adat dan budaya tempatan sebagai media atau alat untuk mengislamkan masyarakat tempatan. Islam dan adat kebudayaan tempatan diguna pakai untuk membangun sistem bernegara baharu manakala sistem lama tidak lagi disukai oleh masyarakat kerana merugikan kehidupan mereka. Datangnya Islam dengan warna dan berakulturasi dengan budaya tempatan, justru dapat menjadikan kehidupan mereka lebih baik dari sebelumnya.

Dalam khazanah keislaman klasik terakam dengan baik adanya sejumlah ketentuan ajaran Islam yang sengaja diambil dari tradisi-tradisi sebelumnya, baik pada era kenabian sebelumnya mahupun pada zaman kevakuman kenabian. Misalnya, dikisahkan bahawa anjuran jabat tangan, khitan, puasa, haji, bahkan solat sekalipun bukanlah original bawaan Muhammad saw, tetapi merupakan kesinambungan para anbiya terdahulu. Hal ini bererti bahawa Islam yang hadir di setiap jengkal bumi mana pun selalu merupakan hasil antara wahyu dan tradisi, tidak terkecuali Islam yang ada di Mekah atau Madinah. Islam di Mekah merupakan Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Arab. Begitu juga Islam yang ada di Madinah. Dengan nalar demikian, boleh difahami bahawa jika karakter dan genre ayat yang turun di Mekah berbeda dengan ayat yang turun di Madinah. Konsep *nasikh-mansukh* (penganuliran syariat) dengan jelas menunjukkan adanya pertimbangan lokalitas.¹⁰⁷

Daripada fakta yang ada, banyak budaya masa pra Islam, diambil dan dipraktikkan Nabi Muhammad. Hal ini mengindikasikan bahawa Islam lahir tidak

¹⁰⁶ Nurchalis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 546.

¹⁰⁷ Kompasiana, 18 Januari 2013

dalam rangka menghilangkan seluruh kebudayaan yang berkembang dan diamalkan oleh seluruh masyarakat Arab pra Islam. Nabi Muhammad banyak menciptakan aturan-aturan hukum adat masyarakat Arab, sehingga memberi tempat bagi praktek hukum adat di dalam sistem hukum Islam.¹⁰⁸ Nabi Muhammad mengakui adanya *Sunnah taqririyah*. Hal ini menunjukkan Nabi Muhammad tidak melakukan tindakan-tindakan perubahan terhadap adat dan kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat Arab, sepanjang adat kebiasaan tersebut bersesuaian dengan prinsip-prinsip ajaran fundamental Islam.¹⁰⁹

Interaksi intelektual antara orang Islam dan bukan muslim pernah terjadi pada masa Islam klasik. Interaksi intelektual muslim dengan dunia pemikiran Hellenik terutama terjadi antara lain di Iskandaria (Mesir), Damaskus. Antioch dan Ephesus (Syiria), Harran (Mesopotamia) dan Jundisapur (Persia). Di tempat-tempat itulah lahir dorongan pertama untuk kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani Kuno, yang kelak didukung dan ditaja oleh para penguasa Muslim.¹¹⁰ Bahkan pemikiran falsafah tumbuh sebagai hasil interaksi intelektual antara bangsa Arab Muslim dengan bangsa-bangsa sekitarnya, khususnya interaksi mereka dengan bangsa-bangsa yang ada di sebelah utara Jazirah Arabia, yaitu bangsa Syiria, Mesir, dan Persia.

Islam mempertimbangkan keperluan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri, juga bukan berarti meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung keperluan dari budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi

¹⁰⁸ Majid Khadduri, *Perang dan Damai dalam Hukum Islam*, terj. Kuswanto (Yogyakarta: Tarawang Press, 2002), 19.

¹⁰⁹ Muwahhid Shuhlan, "Rekonstruksi Hukum Islam dan Implikasi Sosial Budaya Pasca Reformasi di Indonesia," *Jurnal Karsa*, no. 20, Desember 2012, 177.

¹¹⁰ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina: 1982), 219.

pemahaman nas dengan tetap memberi peranan kepada ushul fiqh dan kaidah fiqh.¹¹¹

Tambahan pula, menurut yang dikatakan oleh Halkin mengenai jasa orang Arab bahawa sekalipun mereka itu para pemenang secara militer dan politik, mereka tidak suka memandang hina peradaban negeri yang mereka taklukkan. Kekayaan budaya-budaya Syiria, Persia, dan Hindu disalin oleh mereka ke bahasa Arab dengan segera setelah dijumpai. Para khalifah, gabenor dan tokoh-tokoh yang lain menyantuni para sarjana yang melakukan tugas penterjemahan, sehingga kumpulan ilmu bukan Islam yang luas dapat diperoleh dalam Bahasa Arab. Selama abad ke-9 dan ke-10, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu-ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika, dan falsafah dari Yunani, sastra dari Persia, serta matematika dan astronomi dari Hindu tercurah kedalam budaya Islam.¹¹²

Bahkan tidak kalah pentingnya adalah betapa Hellenisme yang telah diislamkan mempengaruhi berbagai bangsa dan umat lain, termasuk umat Kritian dan Yahudi.¹¹³ Seperti halnya dengan budaya Yunani, budaya Persia juga amat besar pengaruhnya dalam pengembangan budaya Islam. Jika Dinasti Umawiyah di Damaskus menggunakan sistem administratif dan birokratik Byzantium dalam menjalankan pemerintahannya, Dinasti Abbasiyah di Baghdad meminjam sistem Persia dan dalam pemikiran, tidak sedikit pengaruh “*Persianisme*” atau “*Ariyanisme*” yang masuk ke dalam sistem Islam. Ini terpantul dengan jelas dalam buku al-Ghazali (ia sendiri orang Parsi), *Nashihat al-Muluk* (Nasehat Raja-raja), yang banyak sekali mengadopsi unsur *Persianisme*, di samping unsur Arab beserta al-Quran dan Sunnah Nabi, untuk mendukung konsep-konsepnya tentang raja dan pemerintahan yang baik. Demikian pula

¹¹¹ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 111

¹¹² Abraham S. Halkin, “The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion” dalam Leo W. Schwarz, ed., *Great Age and Ideas of The Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956), 218

¹¹³ Harry Austryn Wolfson, *Repercussion of Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 99.

dalam buku karangan Nizham al-Muluk, *Siyasat Namah* (pedoman Pemerintahan), yang juga banyak menggunakan bahan-bahan pemikiran Persi.¹¹⁴

Agama Islam sebagai salah satu agama *samawi*, merupakan agama yang sangat elastis dan mudah berkembang di manapun. Oleh sebab itu, dengan mudah dapat ditemukan adanya Islam India, Islam Maroko, Islam Afrika dan Islam Indonesia kerana Islam ketika masuk dalam suatu masyarakat maka Islam menjadi sebahagian dari kehidupan masyarakat tersebut.¹¹⁵ Jadi Islam dapat berkembang dan diterima di mana saja tanpa harus merubah doktrin dan karakter Islam itu sendiri kerana Islam adalah merupakan agama yang elastis dan dapat digunapakai di mana sahaja. Islam dalam batas tertentu dapat mengakui budaya tempatan bahkan dapat mengakui budaya tempatan untuk diterima sebagai budaya Islam.

Jika dalam wilayah non teologis atau sosial kemasyarakatan Islam begitu akomodatif terhadap budaya lokal, berbeza halnya dengan wilayah-wilayah lainnya terutama berkenaan dengan aspek teologis (akidah). Dalam masalah teologis ini, Islam menarik garis demarkasi yang jelas dan tegas serta tidak ada kompromi sama sekali. Islam tampil dengan wajah yang sangat eksklusif. Hal ini dapat dibaca dalam surat al-Ikhlâs dan surat al-Kafirun yang tercermin dalam dua kalimah syahadat. Islam memandang persoalan tauhid ini sebagai perkara yang tidak boleh dikompromi sama sekali.

Dalam surah al-Ikhlâs,

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ١ اللَّهُ الصَّمَدُ ٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ٣ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ٤

¹¹⁴ Al-Ghazali, *Nashihat al-Muluk*, terj. Inggris, "Counsel for Kings" oleh F.R. Bagley (London: Oxford University Press, 1972), 99. Dan Nizham al Muluk, *Siyasat Namah*, terj Inggris, *The Book of Governments of Rules for Kings* oleh Hubert Darke (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 39.

¹¹⁵ Mark K.Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 19

1. Katakanlah: "Dialah Allah, Yang Maha Esa
2. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu
3. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan
4. Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia"

Begitu juga penegasan Islam terhadap persoalan ketauhidan terdapat dalam surah *Al-Kafirun* seperti berikut:

قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝ ١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝ ٢ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝ ٣ وَلَا
أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۝ ٤ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝ ٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝ ٦

1. Katakanlah: "Hai orang-orang kafir
2. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah
3. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah
4. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah
5. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah
6. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku"

Hamka dalam Tafsir al-Azhar menyatakan surah ini diturunkan di Mekah dan ditujukan kepada kaum kafir musyrik yang tidak mahu masuk Islam serta mengakui kerasulan Nabi Muhammad S.A.W. Menurut Ibn Jarir, kalimat “Hai orang-orang kafir!” adalah disuruh oleh Allah S.W.T. agar disampaikan oleh Nabi Muhammad S.A.W kepada orang-orang kafir tersebut yang sejak awal berkeras menentang Nabi dan Allah sudah mengetahui mereka tidak akan menerima panggilan Nabi Muhammad S.A.W. Mereka menentang Nabi Muhammad S.A.W dalam masa yang sama, Nabi Muhammad S.A.W juga secara tegas menentang sikap mereka menyembah berhala sehingga timbullah suatu bentuk pertandingan, iaitu siapakah yang lebih kuat semangatnya dalam mempertahankan pendirian masing-masing terhadap penyembahan mereka. Namun, apabila berhadapan dengan kekentalan semangat Nabi Muhammad

S.A.W, maka terasa oleh mereka peritnya dugaan tersebut, lalu ada yang mencela berhala mereka serta menyalahkan kepercayaan mereka.¹¹⁶

Melihat keadaan yang tidak menguntungkan tersebut, para pemimpin Quraisy telah bermufakat untuk berdamai dan berkompromi dengan Nabi Muhammad S.A.W. Mereka mengirim utusan untuk mengadap Nabi Muhammad S.A.W dalam usaha melakukan kompromi. Mereka mengirim al-Walid bin al-Mughirah, al-‘Ash bin Wail, al-Aswad bin al-Mutalib dan ‘Umaiyyah bin Khala. Para utusan tersebut mengusulkan suatu usulan damai seperti berikut: “Hai Muhammad!, Mari kita berdamai sahaja. Kami bersedia menyembah apa yang engkau sembah, tetapi engkau pun hendaknya bersedia pula menyembah apa yang kami sembah, dan dalam segala urusan di negeri kita ini, engkau turut serta bersama kami. Kalau seruan yang engkau bawa ini memang ada baiknya daripada apa yang ada pada kami, biarlah kami turut merasakannya bersama. Dan jika pegangan kami ini yang lebih benar daripada apa yang engkau serukan itu maka engkaupun telah bersama merasakannya dengan kami, dan sama-sama mengambil bahagian di dalamnya.”¹¹⁷ Setelah mereka kafir Quraisy mengusulkan idea tersebut, maka turunlah surah al-Kafirun yang mengarahkan Rasulullah S.A.W supaya menolak tegas kompromi mereka untuk menerima budaya pra Islam tersebut. Surah al-Kafirun dimulai dengan ayat; “Katakanlah, hai orang-orang kafir! Aku tidaklah menyembah apa yang kamu sembah.” Menurut tafsiran Ibn Kathir, erti ayat 2, surah al-Kafirun: “Aku tidaklah menyembah apa yang kamu sembah,” ialah menafikan perbuatan (*nafi al-fi’li*). Ertinya bahawa perbuatan begitu tidaklah pernah aku (Nabi Muhammad) kerjakan. Manakala ayat 3, “Dan tidak pula kamu menyembah apa yang aku sembah,” ertinya apa yang disembah oleh kafir Quraisy tidak dapat sama sekali didamaikan dan digabungkan untuk disembah bersama. Hal ini demikian kerana Nabi Muhammad hanya

¹¹⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003), 10: 8132-81342.

¹¹⁷ Ibn Taimiyyah, Taqi al-din, *Al-Tafsir Al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 7: 56-58.

menyembah Allah S.W.T, manakala kafir Quraisy menyembah kepada benda, iaitu patung yang dibuat sendiri oleh mereka. Ayat 4 dan 5 pula, ‘Dan aku bukanlah penyembah sebagaimana kamu menyembah’, secara jelas menunjukkan selain daripada apa yang disembah itu berlainan, cara menyembah juga berlainan. Nabi Muhammad menyembah Allah S.W.T dengan melakukan solat dengan syarat dan rukun yang telah dilakukan. Sedangkan kaum kafir Quraisy menyembah berhala itu dengan cara yang sangat berbeza. Oleh itu, pegangan Nabi Muhammad dan kaum kafir Quraisy tidak dapat didamaikan sebagaimana termaktub dalam ayah 6 iaitu “*Untuk kamulah agama kamu, dan untuk akulah agamaku*”.¹¹⁸

Berdasarkan kenyataan di atas, maka jelaslah bahawa Islam merupakan agama yang dapat hidup di mana sahaja di muka bumi ini. Sebagai agama *rahmatan lil alamin*, maka Islam pada taraf tertentu dapat menerima budaya luar Islam sepanjang tidak merosak nilai-nilai tauhid. Selebihnya, maka Islam dapat menerima budaya mana saja ketika Islam itu berada. sebagai agama yang membumi, maka Islam dapat diterima di bumi mana saja.

2.7 Fungsi Budaya Lokal dalam Islam

Terdapat kemungkinan bahawa akulturasi antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu ushul fiqh, bahawa “Adat itu dihukumkan”, atau lebih lengkapnya, “*Adat adalah syaria’ah yang dihukumkan*”. Ertinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, iaitu budaya lokalnya, adalah merupakan sumber hukum dalam Islam.¹¹⁹

¹¹⁸ Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail bin Kathir, *al-Tafsir al-QuranAl-Azim* (Kaherah: Maktabah Awlad al-Syakh li al-Turath, 2000), 14: 486.

¹¹⁹ Murtadla al-Muthahhari, *al-Islam wa Iran* (Teheran: Qism al-‘Al’aqat, al-Duwaliyah fi Munadhdhamat al-Ilam al-Islamiyah, 1985), 14.

Sekiranya substansi dan fungsi al-Quran dikaitkan dengan pengakuan atas ‘uruf atau adat istiadat yang sudah jelas berbeza pada berbagai bangsa dan bahkan cenderung berubah dan berkembang di dalam setiap masyarakat itu sendiri, maka akan ditemukan seperti ketegangan yang bersifat terus menerus dan berkelanjutan. Daripada segi substansi, ketegangan itu terjadi kerana kandungan al-Quran yang absolut, harus ditafsirkan terlebih dahulu ke dalam budaya dan adat masyarakat yang relatif, yang terus berubah dan berkembang. Dengan demikian, secara praktis, yang diamalkan ditengah masyarakat bukanlah ayat yang bersifat absolut yang belum ditafsirkan. Akan tetapi yang diamalkan adalah hampir seluruhnya merupakan pemahaman atas ayat, yang sudah bersifat relatif. Tafsir ini kebanyakan berkaitan dengan atau malah didasarkan kepada adat, baik adat lokal, adat Arab zaman Nabi atau dari daerah atau budaya lain yang secara sedar atau tidak dipindahkan ke dalam budaya baharu yang akan memakainya. Sebahagian adat ini dapat dipakai dan dipertahankan kerana sudah bersesuaian dengan al-Quran, namun sebahagian yang lain harus diubah agar sesuai dengan tuntutan al-Quran. Daripada sisi yang lain, al-Quran akan berusaha mengubah adat-istiadat yang tidak sejalan dengan tuntutan dan keinginan al-Quran. Selanjutnya al-Quran akan menerima adat istiadat (*‘uruf*) yang sejalan dengan tuntutan dan keinginan al-Quran sehingga adat tersebut dapat menjadi tafsir atas al-Quran. Sampai disini dapat dikatakan bahawa, al-Quran (tepatnya pemahaman atas al-Quran) berfungsi melestarikan adat dan budaya yang ditemuinya di tengah masyarakat. Tetapi kerana adat dalam setiap masyarakat pun selalu berubah dan berkembang, maka penafsiran yang didasarkan atas adat tersebut juga harus diperbaharui secara terus menerus, diubahsuaikan dengan perubahan adat yang terjadi. Dengan bahasa lain, al-Quran memiliki dua fungsi yang dapat dibezakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Daripada satu sisi, al-Quran melakukan fungsi mengubah perilaku dan adat masyarakat yang buruk atau salah untuk disesuaikan dengan tuntutan al-Quran. Namun pada sisi lain, al-Quran

juga melakukan fungsi pelestarian, dalam erti dapat menerima dan menghargai adat yang berlaku dalam suatu kelompok masyarakat.¹²⁰

Dalam sejarah fiqh, adanya kemungkinan perubahan hukum kerana adanya perbezaan atau perubahan adat, lingkungan budaya, keadaan alam, keperluan (kebutuhan pokok) dan yang lainnya, diakui dan diterima secara luas sejak awal lagi. Pada zaman sahabat, banyak keputusan baik yang merupakan pendapat individu atau hasil musyawarah dibuat kerana mempertimbangkan keberadaan adat ataupun kerana adanya perubahan. Ibn Qayyim menulis sebuah bab yang relatif panjang dalam bukunya *I 'lam al-Muwaqqi'in* tentang kemungkinan perubahan hukum kerana adanya perubahan atau perbezaan waktu, tempat, keadaan masyarakat, dan sebagainya.¹²¹ Al-Shahrastani pula menjelaskan tentang diadopsinya sejumlah tradisi dan sebahagian adat orang Arab Jahiliah kemudian diperakui oleh Islam sebagai amalan yang sah. Tradisi yang diadopsi tersebut seperti tidak boleh mengahwini ibu-ibu mereka, anak-anak perempuan, ibu saudara sebelah ibu dan ibu saudara sebelah bapa. Seterusnya mereka menceraikan talak tiga secara berasingan. Mereka pula mengerjakan haji di Baitullah, melakukan umrah, melakukan ihram, melakukan tawaf, melakukan sa'i, mencium hajar aswad, melakukan talbiah, melakukan wuquf, menyembelih qurban, melontarkan jamrah dan menghormati bulan-bulan haram. Mereka tidak melakukan kezaliman di Tanah Haram.¹²²

Selari dengan pandangan sosiologi moden, Abd al-Wahhab Khallaf juga menghuraikan betapa para pembangun mazhab dahulu juga menggunakan unsur-unsur tradisi dan kebudayaan tempatan untuk sistem hukum yang mereka kembangkan. Para ulama mazhab menjadikan asas ushul fiqh *al-'adah syari'ah muhakkamah* (Adat adalah

¹²⁰ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah: Pemanfatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), 244.

¹²¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al 'Alamin*, Jilid 3 (disunting oleh Thaha 'Abd al-Ra'uf Sa'd), (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968), 3.

¹²² Al-Shahrastani, Abu al-Fattah Muhammad 'Abd al-Kaim Ibn Abi Bakr Ahmad, *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 278.

syariah yang dihukumkan). Adat kebiasaan yang dikenal dengan *'Uruf* dalam ushul fiqh dalam syarak harus dipertimbangkan. Imam Malik membangunkan banyak hukum-hukumnya atas dasar praktik penduduk Madinah. Abu Hanifah dan para pendukungnya beraneka ragam dalam hukum-hukum mereka berdasarkan beraneka ragamnya adat kebiasaan mereka. Imam Syafi'i setelah berdiam di Mesir mengubah sebahagian hukum perubahan sebahagian adat kebiasaan (dari Irak ke Mseir). Oleh itu, ia mempunyai dua corak hukum, yang lama dan yang baharu (*qaul qadim* dan *qaul jadid*). Dalam fiqh Hanafi, banyak terdapat hukum yang didasarkan pada adat dan kebiasaan. Oleh itu ada ungkapan yang terkenal, "*Al-ma'ruf 'urfan ka al-masyruth syarthan, wa al-tsabit bi al-'urf ka al-tsabit bi al-nasakh*" (Yang baik menurut adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi, dan yang mantap benar dengan adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan yang mantap benar dalam nas).¹²³

Berkenaan dengan perkara tersebut, maka tidak perlu lagi ditegaskan bahawa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan dan diganti. Inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri.¹²⁴ Islam mengakui keberadaan adat kebiasaan masyarakat tempatan kerana adat kebiasaan merupakan sebahagian daripada kehidupan sosial masyarakat tersebut. Islam datang mengakui dan mengakaomodir nila-nilai kebudayaan dan adat kebiasaan suatu masyarakat yang dianggap baik dan tidak bertentangan dengan ideologi Islam. Hal inilah yang pernah dipraktikkan oleh imam-imam dalam Islam misalnya, Imam Syafi'i, Imam Maliki, Imam Hanafi dan Imam Hambali. Dalam menetapkan hukum fiqh, para imam mazhab tersebut banyak mengadopsi dan mengakomodir adat kebiasaan masyarakat tempatan.

¹²³ 'Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: al-Dar al-Kuwaytiyah, 1968), 90.

¹²⁴ Nurchalis Madjid, *Islam*, 545.

Inilah yang mendasari sikap universalisme Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin*. Walau bagaimanapun, Islam menentang sikap tradisionalisme, iaitu sikap yang secara *a priori* memandang bahawa tradisi nenek moyang selalu lebih baik dan harus dipertahankan serta diikuti. Sikap kritis terhadap tradisi inilah yang menjadi unsur terjadinya transformasi sosial suatu masyarakat yang mengalami perkenalan dengan Islam.

Agama dapat menjadi sumber moral dan etika serta bersifat absolut, tetapi pada sisi lain dapat menjadi sistem kebudayaan, yakni ketika wahyu itu direspon oleh manusia atau ketika mengalami proses transformasi dalam kesedaran dan proses kognisi manusia. Dalam konteks ini, agama disebut sebagai gejala kebudayaan sebagai sistem kebudayaan, agama menjadi *establishment* dan kekuatan mobilisasi yang sering memicu timbulnya konflik. Di sinilah ketika agama (sebagai kebudayaan) difungsikan dalam masyarakat secara nyata maka akan melahirkan realitas yang serba paradoks.¹²⁵

Dalam sudut ilmu pengetahuan, kenyataan bahawa dunia pemikiran Islam banyak mengadopsi kahazah keilmuan Yunani. Menurut Majid Fakhry, usaha besar-besaran untuk mengarabkan karya-karya filsafat, sains, dan kedokteran Yunani dengan dukungan penuh daripada para khalifah pertama Bani Abbas, Dinasti Barmaki, Bani Syakir, dan Bani Musa, telah mengalirkan khazanah kebudayaan Yunani yang amat kaya ke dalam masyarakat Muslim.¹²⁶ Selain itu, kerana Islam merupakan sebuah agama universal dan mencakup berbagai dimensi kehidupan manusia, maka kontribusi bangsa Iran terhadap Islam juga luas dan universal serta menghampar di berbagai pentas dan medan. Kontribusi peradaban Iran kuno terhadap asas tamadun Islam yang diadopsi

¹²⁵ Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2001), 20.

¹²⁶ Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: One World Publication, 1997), 10.

Islam telah banyak membantu dan berkhidmat kepada tamadun Islam yang masih belia dan agung saat itu. Kontribusi tersebut terdapat di berbagai bidang budaya dan sastra.¹²⁷

Agama Islam membiarkan kearifan lokal (*local wisdom*) dan produk-produk kebudayaan lokal yang produktif dan tidak mengotori dan merosakkan akidah Islam untuk tetap eksis. Jika memang terjadi perbezaan yang mendasar, agama sebagai sebuah naratif yang lebih besar, boleh secara perlahan-lahan menyelinap masuk ke dalam “dunia lokal” yang unitk tersebut. Mungkin untuk sementara akan terjadi proses sinkretik, tetapi gejala seperti itu sangat wajar, dan *in the long run* seiring dengan perkembangan akal dan kecerdasan pemeluk agama, gejala semacam itu akan hilang dengan sendirinya.¹²⁸

Sebelum Islam masuk dan berkembang, Nusantara sudah memiliki corak kebudayaan yang dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha. Semua itu tidak terlepas daripada pengaruh sebelumnya, iaitu kebudayaan nenek moyang (animisme dan dinamisme), dan Hindu Buddha yang berkembang lebih dahulu daripada Islam. Dengan masuknya Islam, Indonesia kembali mengalami proses akulturasi (proses bercampurnya dua (lebih) kebudayaan kerana percampuran bangsa-bangsa dan saling mempengaruhi), yang melahirkan kebudayaan baharu, iaitu kebudayaan Islam Indonesia. Masuknya Islam tersebut tidak bererti kebudayaan Hindu dan Buddha hilang. Bentuk budaya sebagai hasil dari proses akulturasi tersebut, tidak hanya bersifat kebendaan atau material, tetapi juga menyangkut perilaku masyarakat Indonesia. Sentuhan-sentuhan Islami mewarnai dalam berbagai ritual dan tradisi yang diamalkan oleh masyarakat Islam di Nusantara, sebagai bukti keberhasilan dakwah Islam yang *rahmatan lil ‘alamin*.¹²⁹

¹²⁷ Imtiyaz Yusuf, ed. *The Role and Contribution of Iranian Scholar to Islamic Civilization* (Bangkok: Cultural Center Embassy of The Islamic Republic of Iran, 2004), 20.

¹²⁸ Agus Setiawan, “Budaya Lokal dalam Persepektik Agama”, *Jurnal Esensia*, Vol. VIII. no.2 (2012), 34.

¹²⁹ Muhammad Solikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2010), 21.

Selain itu, Islam merupakan agama yang bersifat *wasatiyyah* (pertengahan) dan ramah budaya. Dalam pandangan al-Quran, bahawa Islam mengakui suatu tamadun dan budaya lainnya dengan selektif terhadap perkara-perkara yang tidak bercanggahan dengan nilai-nilai Islam itu sendiri. Islam tidak pernah menganggap bahawa ras dan etnik lain sebagai tamadun rendah seperti agama Yahudi yang mengakui mereka sebagai bangsa pilihan Tuhan di atas muka bumi ini.¹³⁰ Lebih dari itu maka keberadaan Islam adalah untuk seluruh ummat manusia tanpa membatasi hanya pada bangsa Arab sahaja.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

Al-Hujurat 49: 13

Ertinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Oleh itu, maka Islam mengakui variasi ras dan budaya tempatan sebagai kekuasaan dan kreativitas Allah. Islam mengakui kewujudan dan sumbangan tamadun bukan Arab ke atas kehidupan manusia. Di mana saja tempatnya dan bangsa manapun juga, maka suatu tamadun harus diterima secara positif dan selektif dengan mempertimbangkan manfaat yang baik serta menyeleksi dengan dengan ketat supaya bersesuaian dengan nilai-nilai tauhid dalam doktrin Islam.¹³¹ Kehadiran Islam ke tengah tamadun Arab tidak menghapuskan banyak bentuk budaya tempatan, tetapi Islam telah menerima bahkan mengadopsi berbagai budaya yang tidak bertentangan dengan ajaran

¹³⁰ Ghazali Darussalam, *Dakwah Islam dan Ideologi Barat* (Kuala Lumpur: Utusan Publication & Dist, 1998), 30.

¹³¹ S Waqar Ahmed Husaini, *Islamic Environmental System Engineering* (London: Mansell Publishing Ltd, 1980), 4.

tauhid sehingga telah melahirkan sistem budaya baru.¹³² Sifat akomodatif Islam terhadap budaya lokal tidak berarti bahawa Islam menerima begitu saja segala wujud kebudayaan yang ada. Proses Islamisasi tidak berarti menghapus budaya melainkan justru memperkaya, memberikan warna nilai-nilai Islam di dalamnya.¹³³

Islam mengandung nilai-nilai yang bersifat universal, tidak dipengaruhi oleh unsur-unsur batas, geografi dan budaya. Keluwesan yang tersedia dalam prinsip-prinsip syariat boleh memenuhi keperluan saat ini dan realiti orang. Kontinuitas dan perubahan menunjukkan Islam membuktikan syi'ar adalah dinamis dan mendukung peradaban yang selalu bergerak paralel dengan pembangunan manusia dan moden.¹³⁴

Al-Quran dan Sunnah ketika diturunkan pada masa Nabi S.A.W, bersentuhan dengan realiti sosial yang ada. Tidak hairanlah bila konteks ke-Arab-an tidak terelakkan dalam al-Quran dan Sunnah dan tentu saja ia ketika menghadapi persoalan yang ada turut dipengaruhi waktu dan tempat. Dengan kata lain, Islam tidak jatuh dari langit begitu saja. Islam tidak hadir dalam ruang vakum sosial dan kultural. Agaknya inilah yang luput dari perhatian dari kaum muslim. Islam ialah kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya harus diterjemahkan dalam konteks tertentu yang dipengaruhi oleh zaman dan waktu. Islam diturunkan kali pertama 14 abad yang lalu. Tentu keadaan sekarang dengan zaman Muhammad saw mempunyai konteks yang berbeza. Faktanya masih banyak ditemukan pemahaman Islam produk masa lalu yang berbeda keadaannya dengan zaman kekinian. Kendati demikian tetap saja zaman kekinian diterjemahkan ke dalam zaman masa lalu.¹³⁵

¹³² M.M.A Fadl, *Toward Global Cultural Renewal: Modernity and The Episteme Of Transcendence* (Herndon: 1995), 13.

¹³³ Idham, "Pergumulan Budaya Lokal Dengan Islam di Baubau," *Jurnal Study Islam* 3, no. 1 (2014), 99

¹³⁴ Shuhairimi Abdullah, "Holding of Quran And Sunnah Toward Excellence of Malaya," *Journal of Asian Scientific Research* 4, no. 12 (2014), 704.

¹³⁵ Alwi Bani Rakhman, "Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan," *Jurnal Esensia* XIV, no. 2 (2013), 172.

Oleh itu, ketika Islam berkembang, ia tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat lainnya atau dari suatu waktu ke waktu lainnya. Secara historis, Islam dan pandangan-pandangan yang terkait dengannya membentuk sebuah tradisi kultural, atau sebuah kompleks tradisi-tradisi. Sebuah tradisi kultural tersebut dengan sendirinya tumbuh dan berubah, semakin luas lingkupnya.¹³⁶ Akulturasi budaya Islam dan budaya Hindu dimulai ketika Islam masuk ke Nusantara, khususnya di Semenanjung Melayu Selatan dan kota-kota pantai pulau-pulau besar pada akhir abad ke-15 M mengikuti masuknya raja Malaka ke agama Islam awal abad itu.¹³⁷

Demikian pun saat Islam menyebar ke Indonesia, Islam tidak boleh lepas daripada budaya lokal yang sudah ada dalam masyarakat. Antara keduanya meniscayakan adanya dialog kreatif dan dinamis, hingga kemudian Islam dapat diterima sebagai agama baharu tanpa harus menggusur budaya lokal yang sudah ada. Dalam posisi ini, budaya lokal yang mewujud dalam tradisi dan adat masyarakat setempat, tetap dapat dilakukan tanpa harus mencederai ajaran Islam, sebaliknya Islam tetap bisa diajarkan tanpa harus mengganggu harmoni tradisi masyarakat.¹³⁸

Perspektif akomodasionis ini telah dilaksanakan secara amat berhasil oleh Walisongo. Mereka berusaha memperkenalkan Islam melalui jalur tradisi sehingga mereka perlu mempelajari kearifan lokal. Daripada sinilah, kemudian lahir berbagai serat atau kitab. Wayang yang merupakan sebahagian ritual dan seremonial Agama Hindu boleh diubah menjadi sarana dakwah dan pengenalan ajaran monoteis. Ini adalah sebuah kreativitas yang sedemikian canggih sehingga

¹³⁶ Marshall Hodgson GS, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara. (Jakarta: Paramadina. 2002), 112.

¹³⁷ Nurcholis Madjid, *Tradisi Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 17.

¹³⁸ Paisun, "Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal," *Jurnal el harakah: Dinamika Islam Kultural*, no. 12 (2010), 158.

seluruh warga masyarakat dalam semua lapisan strata sosial, petani, pedagang dan bangsawan diislamkan melalui jalur ini. Mereka merasa aman dengan hadirnya Islam karena ia hadir tanpa mengancam tradisi, budaya dan posisi mereka.¹³⁹

Dakwah para penyebar Islam awal ke Nusantara telah menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi lokal masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi kebudayaan. Hal ini menunjukkan karakter Islam Indonesia yang berdialog dengan tradisi masyarakat sesungguhnya dibawa oleh para mubaligh India dalam penyebaran Islam awal di Indonesia yang bersikap akomodatif terhadap tradisi masyarakat atau kultur masyarakat setempat ketimbang mubaligh Arab yang puritan untuk memberantas praktik-praktik lokal masyarakat. Karakter Islam yang dibawa orang-orang India inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di Jawa. Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Perpaduan antara Islam dengan tradisi masyarakat ini adalah sebuah kekayaan tafsir lokal agar Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesungguhnya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai Islam yang ada di Arab, tetapi Islam mesti berdialog dengan tradisi lokal masyarakat setempat.¹⁴⁰

Aktualisasi Islam dalam sejarah itu menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan daripada aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persia, Turki, India, sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu kesatuan yang menjadi benang merah yang mengikat satu

¹³⁹ Abdul Mun'im DZ, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara" *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*: 10, no. 26, (2008), 4.

¹⁴⁰ Muhammad Harfin Zuhdi, "Dakwah dan Dialektik Akulturasi Budaya" *Jurnal Religia* Vol. 15 no. 1, (2012), 46.

dengan yang lainnya.¹⁴¹ Alwi Shihab menyatakan bahwa “*Islam has been an absorbing religion rather than converting religion*” (Islam lebih merupakan agama yang menampung bukan yang mengkonversikannya).¹⁴² Dialog kreatif antara Islam dan budaya lokal tidaklah berarti mengorbankan Islam, dan menempatkan Islam kultural, sebagai hasil dari dialog tersebut, sebagai jenis Islam yang rendah dan tidak bersesuaian dengan Islam yang “murni”, yang ada dan berkembang di Jazirah Arab.¹⁴³

Secara lebih luas, dialektika agama dan budaya lokal tersebut dapat dilihat dalam perspektif sejarah. Agama-agama besar dunia seperti Kristen, Hindu, termasuk Islam karena dalam penyebarannya selalu berhadapan dengan keragaman budaya lokal setempat, sehingga strategi dakwah yang digunakannya seringkali mengakomodasikan budaya lokal tersebut kemudian memberikan spirit keagamaannya.¹⁴⁴

Saat ini kita dapat melihat, orang Islam Iran tetap dengan bahasa Persia, Pakistan tetap Urdu, dan Nusantara tetap dalam rumpun bahasa melayu. Tetapi setiap bahasa yang telah *diIslamkan* itu mampu membahasakan ajaran Islam dengan baik. Kita juga boleh melihat bagaimana varian bentuk busana muslim yang sangat beragam, mulai dari sarung dan peci khas melayu, baju koko yang beraroma Tionghoa, jubah dan *kafayah* ala Timur Tengah, juga untuk busana muslimahnya. Meskipun demikian, semua mengerucut dalam satu konsepsi Islam tentang menutup aurat.

¹⁴¹ Abd A'la, *Pembaruan Pesantren* (Bantul: Pustaka Pesantren, 2006), 103.

¹⁴² Alwi Shihab, *Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, (Mizan: Bandung, 1998), 25.

¹⁴³ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), 170.

¹⁴⁴ Andik Wahyun Muqoyyidin, “Dialektika Islam dan Budaya Lokal Jawa,” *Jurnal Kebudayaan Islam* 11. no. 1 (2013), 12.

Dalam kalangan Ulama Nusantara, telah mengintegrasikan antara keislaman dan keIndoneisan sehingga budaya dan tradisi tempatan yang terdapat di Nusantara dianggap telah sesuai dengan nilai-nilai Islam kerana Islam menyangkut nilai-nilai dan norma, bukan berdasarkan ke atas selera atau ideologi apalagi adat suatu kelompok masyarakat. Oleh itu, jika nilai Islam dianggap sesuai dengan adat dan tradisi tempatan, maka tidak perlu diubah sesuai dengan selera atau ideologi apalagi adat. Sebab jika itu dilakukan akan menimbulkan kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur nilai budaya jauh lebih efektif ketimbang mengganti kebudayaan itu sendiri. Ketika Islam hadir di Indonesia juga tak bisa dilepaskan dari tradisi dan budaya Nusantara. Seperti halnya Islam di Saudi Arabia, Arabisme dan Islamisme bergumul dan berbaur sedemikian rupa di kawasan Timur Tengah sehingga kadang-kadang orang sulit membezakan mana yang nilai Islam dan mana yang simbol budaya Arab. Nabi Muhammad S.A.W tentu saja dengan bimbingan Allah dengan cukup cerdik mengetahui sosiologi masyarakat Arab pada saat itu, sehingga beliau dengan serta merta menggunakan tradisi-tradisi Arab untuk mendakwahkan dan mengembangkan Islam. Sebagai salah satu contoh misalnya ketika beliau hijrah ke Madinah, masyarakat Madinah menyambut beliau dengan iringan gendang dan tetabuhan sambil menyanyikan *tala'al badru 'alaina* dan seterusnya.¹⁴⁵

Menurut pakar sejarah dan kebudayaan Aceh, terdapat tiga cara Islam membangunkan kebudayaannya, baik di Aceh maupun di wilayah lainnya di seluruh dunia. Tiga cara tersebut ialah (1) mengislamkan kebudayaan yang telah ada (islamisasi kebudayaan yang telah ada), (2) menghapus sama sekali kebudayaan yang telah ada, ialah kebudayaan yang bertentangan dengan akidah dan ibadah, dan (3) membangun kebudayaan yang baru.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Anjar Nugroho, "Dakwah Kultural: Pergaulan Kreatif Islam dan Budaya Lokal," *Jurnal Ilmiah Inovasi*, no. 4 Thn XI (2002), 61.

¹⁴⁶ A. Hasjmy, *Dari Tanah Aceh Kebudayaan Islam Memulai Sejarahnya di Nusantara*: (Banda Aceh: Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh, 1993), 2.

Dalam analisis peneliti, sebagai agama *rahmatan lil alamin*, maka Islam dapat menerima budaya dan adat istiadat lokal. Kedatangan Islam tidak serta merta menghancurkan budaya tempatan semula untuk diganti keseluruhan dengan ajaran Islam. Kedatangan Islam untuk memperbaiki nilai-nilai budaya suatu masyarakat, oleh itu maka tidak semua budaya tempatan mesti dihapus manakala Islam bertapak di tempat tersebut sehingga Islam akan melahirkan sebuah budaya baharu yang memiliki nilai peradaban yang tinggi dan mulia, serta mempertinggi darajat kemanusiaan. Namun tidak bererti bahawa Islam dapat menerima begitu saja adat dan budaya tempatan. Terhadap perkara ini, maka Islam memiliki tiga pandangan terhadap budaya tempatan, iaitu: (1). Kebudayaan yang tidak bertentangan dengan Islam. Dalam kaedah usul fiqh sebagaimana yang sudah dikutip pada pembahasan sebelumnya, bahawa *al 'adatu muhakkamatun*. Ketentuan usul fiqh ini berlaku mana kala tidak terdapat ketentuan hukum Islam dalam perkara dimaksud, seperti kadar besar kecilnya mahar dalam pernikahan. Dalam kaitan ini, adalah merupakan budaya masyarakat Aceh yang memberikan hak menentukan mahar kepada keluarga isteri sekitar 50 sampai 100 gram emas. Dalam Islam, hal ini sah-sah saja kerana tidak ada aturan yang mengatur ketentuan dimaksud. Begitu pula dengan model bangunan masjid, dibolehkan dengan rancangan model sesuai dengan keinginan dan budaya tempatan. Untuk perkara-perkara yang sudah jelas diatur dalam Islam, maka adat dan budaya tempatan tidak boleh diamalkan. (2). kebudayaan yang sebahagiannya mengandung perkara yang tidak dibolehkan dalam Islam, kemudian diIslamkan. Dalam perkara ini, maka contohnya ialah ibadah Haji yang dilakukan oleh kaum Jahiliyah. Mereka melakukannya dengan cara-cara yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti lafazd talbiah yang mengandungi kesyirikan kepada Allah S.W.T, melakukan tawaf dengan telanjang. Setelah datangnya Islam, maka budaya tersebut sudah diIslamkan dan memiliki nilai tinggi. Dan (3) nilai-nilai kebudayaan yang bertentangan dengan Islam. Sebelum Islam bertapak di Aceh,

maka dari berbagai sumber diketahui bahawa kepercayaan terhadap animisme dan dinamisme serta kepercayaan terhadap agama Hindu dan Buddha merupakan agama masyarakat Aceh yang sudah menjadi budaya bagi mereka. Salah satu budaya yang mereka amalkan adalah pembakaran mayat (orang Aceh menyebutnya *tet manyet*). Amalan ini dipercayai dilakukan bagi membebaskan roh si mati untuk dapat kembali kepada penciptanya.¹⁴⁷

Amalan pembakaran mayat tersebut tidak ada lagi di Aceh hari ini. Setelah kedatangan Islam, maka sebahagian besar amalan yang bercanggahan dengan Islam sudah dihapuskan dari kebiasaan dan amalan masyarakat Aceh. Penghapusan budaya dan kepercayaan ini telah mengangkat martabat dan nilai-nilai kemanusiaan. Inilah yang diinginkan Islam dalam akulturasi budaya. Islam datang untuk membawa kehidupan yang lebih baik bagi pemeluknya. Oleh itu Islam tidaklah datang untuk menghancurkan budaya suatu masyarakat melainkan menggantikannya dengan budaya yang lebih bermartabat dan jauh dari kemudharatan. Berdasarkan beberapa pemikiran ulama Islam yang dikutip di atas terhadap akulturasi budaya dan tradisi dalam perspektif Islam, maka dapatlah disimpulkan bahawa adat tradisi dalam suatu kelompok masyarakat dapatlah mempunyai kekuatan untuk membimbing masyarakat dan boleh diteruskan selagi mana ia tidak bercanggah dengan akidah Islam. Penulis melihat bahawa kalangan pembaharu Islam atau reformis cenderung menganggap bid'ah tradisi tersebut, namun penulis tidak bersetuju dengan itu sebab di manapun Islam itu wujud, maka ia akan bersentuhan dengan tradisi dan budaya masyarakat tempatan. Oleh itu, mengadopsi adat dan tradisi yang diterima Islam adalah lebih baik bagi melestarikan adat dan kebudayaan suatu bangsa.

¹⁴⁷ Subki Ali (Tokoh masyarakat di Reubee Kecamatan Delima), dalam temu bual dengan penulis, 24 May 2015. Beliau pernah menemukan sisa abu pembakaran mayat ketika menggali tanah untuk menanam pohon. Debu sisa pembakaran mayat tersebut ditemukan dalam peti.

2.8 Tawasul dalam Islam

Kajian tentang tawasul perlu dibahasakan di sini bagi melihat konsep tentang tawasul dalam Islam. Ini berkaitan dengan beberapa ritual yang dikaji di wilayah penelitian berkaitan dengan tawasul. Sebelum kedatangan Islam ke Aceh, terdapat ritual dan tradisi masyarakat Aceh memuja roh-roh atau kekuatan tertentu dengan bertawasul dengan ketuatan atau roh tersebut, oleh itu maka kajian tentang tawasul dalam pemikiran Islam perlu dibahasakan sebagai pembanding terhadap amalan masyarakat Aceh tersebut.

Dalam kajian pemikiran Islam, istilah tawasul bukan merupakan istilah asing sebab istilah ini sudah ramai diperbincangkan dalam kalangan ulama sejak dari masa Islam itu lahir. Al-Wasilah mengikuti pendapat yang ditulis oleh Abdul Aziz Al-Ayidi al-Tijani di dalam kitabnya *al-Tawasul Wazziarah Bainal As-Sufiah wa Ibn Taimiyyah* adalah seperti berikut: Wasilah merupakan suatu perkara yang dapat menyampaikan dengannya kepada memenuhi maksud. Setengah mengatakan mengatakan wasilah adalah cinta pada Allah S.W.T.¹⁴⁸ Menurut Ibn Taimiyyah, kata tawasul dimaksudkan tiga perkara. Dua hal telah disepakati oleh umat Islam. Pertama, tawasul dengan mengimani dan mentaati Rasul S.A.W, kedua, doa dan shafaat Rasul. S.A.W.¹⁴⁹ Wasilah ialah semua yang dijadikan sebab dikabulkan sesuatu permohonan oleh Allah S.W.T. dan menolong orang untuk mendekatkan diri kepada-Nya.¹⁵⁰ Lafaz al-Wasilah secara umum mencakup dua hal. Pertama, memohon dengan perantaraan kebaikan para Nabi dan orang-orang yang soleh, baik semasa mereka masih hidup mahupun setelah mereka wafat. Kedua, memohon dengan perantaraan amal baik yang diperintahkan oleh

¹⁴⁸ Abu Nizam, *Mutiara-Mutiara Yang Bersinar dalam Menyelesaikan Masalah Tawasul, Istighasah dan Kubur* (Johor: Perniagaan Jahabersa, 1996), 5.

¹⁴⁹ Ibn Taimiyyah *Qaidah Jalilah Fi At-Tawasul wa al-Washilat*, (Beirut Libanon: Dar-al Arabiyah, 1980), 14

¹⁵⁰ Musa Muhammad Ali, *Hakikat Tawasul dan Wasilah Menurut al-Quran dan as-Sunnah* Terj. Ustaz Haji Ali Haji Mohammed, (Selangor: Thinker's Library, 2004), 45.

Allah. S.W.T, yang pernah dia lakukan.¹⁵¹ Ibn Kathir di dalam kitabnya “Tafsir al-Quran al-‘Azim telah memetik kata-kata Qatadah dan memberi erti wasilah yang terdapat dalam firman Allah dalam Surah al-Maidah, ayat 35 seperti berikut, berkata Qatadah, iaitu menghampirkan diri kamu kepada-Nya dengan menta’ati-Nya beramal dengan apa yang diredhai-Nya. Manakala Syeikh Idris Abdul Rauf Al-Marbawi dalam kamusnya, Kamus Marbawi menyatakan wasilah mempunyai erti wasitah atau jalan. Selain itu, makna tawasul pula ialah permintaan atau permohonan.¹⁵² Kata wasilah telah disebutkan dalam al-Quran seperti:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
Al-Maidah 5:35

Ertinya: Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah yang boleh menyampaikan kepadaNya (dengan mematuhi perintahNya dan meninggalkan laranganNya); dan berjuanglah pada jalan Allah (untuk menegakkan Islam) supaya kamu beroleh kejayaan.

قُلْ اَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا
تَحْوِيلًا ٥٦ اُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ اُتَيْهِمْ اَقْرَبُ
وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ٥٧
Al-Isra’ 17: 56

Ertinya: Katakanlah (wahai Muhammad kepada kaum musyrik): Serukanlah orang-orang yang kamu dakwa (boleh memberi pertolongan) selain dari Allah, maka sudah tentu mereka tidak berkuasa menghapuskan bahaya daripada kamu dan tidak dapat memindahkannya.

Orang yang mereka seru itu, masing-masing mencari jalan mendampingkan diri kepada Tuhannya (dengan berbuat ibadat), sekali pun orang yang lebih dekat kepada Tuhannya, serta mereka pula mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-

¹⁵¹ *Ibid.*, 45

¹⁵² Abu Nizam, *Mutiara-Mutiara Yang bersinar Dalam Menyelesaikan Masalah Tawasul, Istighasah dan Kubur* (Johor: Perniagaan Jahabersa, 1996), 6.

Nya; sesungguhnya azab Tuhanmu itu, adalah (perkara yang semestinya) ditakuti. Jadi wasilah diperintahkan Allah S.W.T untuk mendekatkan diri kepada Nya. Para Nabi dan Malaikat melakukannya sebagai perbuatan wajib dan sunnah.

Daripada segi pengertian Syara', *tawasul* ialah memohon pertolongan atau memohon diterima doa dengan bergantung kepada seseorang yang memiliki kedudukan (*qadar*) tertinggi di sisi Allah dan semulia-mulia makhluk dari segi ketinggiannya di sisi Allah ialah Nabi Muhammad S.A.W, maka bertawasul dengan para nabi-nabi dan yang utamanya ialah Nabi kita Muhammad S.A.W.¹⁵³ Di samping itu, tawasul melalui Rasul SAW dalam perbincangan para sahabat, maksudnya ialah tawasul melalui doa dan syafaatnya. Berbeza dengan tawasul dalam perbincangan kebanyakan orang sekarang yang maksudnya adalah berdoa melalui beliau seperti berdoa melalui nabi-nabi lain atau orang saleh.¹⁵⁴ Wasilah merupakan segala hal yang dipergunakan untuk bertawasul, ertinya, mendekatkan diri berupa pemberian atau perbuatan baik atau lainnya, lalu istilah ini dipinjam sebagai ungkapan apa saja di dalam bertawasul kepada Allah S.W.T. berupa amal ketaatan dan meninggalkan kemaksiatan dan menolak kerusakan.¹⁵⁵

Ulama Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah bersepakat bahawa tawasul adalah harus, namun bertawasul dengan roh orang yang sudah mati menimbulkan beberapa pandangan ulama. Mengutip pendapat ulama, Zakaria Mahmud menyebutkan para ulama membahagikan tawasul dengan roh orang yang sudah mati ke dalam dua perkara:

a. Pendapat yang mengharuskannya.

¹⁵³ Mohd Fakhruddin Abdul Mukti, "Tawasul Dalam Pemikiran Islam: Pro dan Kontra" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 20-22 Julai 2010).

¹⁵⁴ Ibn Taimiyah *Qaidah Jalilah Fi at-Tawasul wa al-Washilat*, (Beirut Libanon: Dar-al Arabiyah, 1980), 48.

¹⁵⁵ Abu Al-Qosam Jar Allah Mahmud Bin Umar Al-Zamakhshari, *Al-Kassayaf* (Darul Kutub Ilmiah: Beirut Lebanon, tt), 616.

Bertawasul dengan roh Nabi dan orang soleh dalam pandangan sebahagian ulama adalah diharuskan, Syaikh Musa Muhammad Ali di dalam kitabnya ada menyebut bahawa ramai ulama mengharuskan bertawasul dengan Nabi S.A.W (selepas wafat) dan dengan orang-orang lain, seperti dengan para sahabat Rasulullah S.A.W dan juga dengan orang saleh (wali) yang mati.¹⁵⁶

b. Golongan kedua mengharamkannya.

Pada pendapat golongan ini, bertawassul dengan roh orang yang sudah mati adalah dilarang dalam agama. Ulama seperti Abu Hanifah dan Ibn Taimiyah sangat keras menolaknya. Menurut mereka, bertawassul boleh dilakukan dengan amal soleh kepada Allah yang dilakukan pelaku.¹⁵⁷

Daripada beberapa defenisi yang dikemukakan di atas, maka tawasul yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah menjadikan sesuatu atau seseorang sebagai jalan untuk memperoleh sesuatu keinginan atau harapan. Tawasul atau mencari wasilah adalah menjadikan sesuatu untuk mendekatkan diri kepada Allah agar doa, harapan serta keinginan seseorang itu terkabulkan. Daripada kata tawasul yang diambil daripada ayah al-Quran, maka tawasul merupakan suatu perkara yang dianjurkan oleh agama. Namun, para ulamak berbeza pendapat tentang mana-mana tawasul yang dianjurkan dan dilarang kerana bertentangan dengan akidah Islam. Oleh itu, berikut akan penulis jelaskan jenis-jenis tawasul dalam pemikiran ulamak Islam.

2.8.1 Jenis-Jenis Tawasul

Dalam kitab *Al-Tawasul 'An Wa'uhu wa Ahkamuhu*, Muhammad Nashiruddin Al-Bani menyebutkan bahawa dengan mengkaji dan meneliti *nas-nas* yang terdapat

¹⁵⁶ Musa Muhammad Ali, *Haqiqah al-Tawasul wa al-Wasilah Ala Dau' al-kitab Wa al-Sunnah*, (al-Arabi: al-Turath, 1981), 50.

¹⁵⁷ Zakaria @ Mahmud Bin Daud, "Tawasul Dengan Roh Para Wali: Huraian dan Ulasannya," *Jurnal Usuluddin*, no 2. (1996), 2.

dalam al-Quran dan al-Sunnah, tampak kepada kita bahawa di sana terdapat tiga tawasul yang disyariatkan Allah dan dianjurkan-Nya.¹⁵⁸

Selain tiga jenis kategori ini, tidak ada tawasul yang dapat dibenarkan. Ini yang kami yakini dan kami pertanggungjawabkan di hadapan Allah kerana selain tiga jenis tawasul tersebut, tidak memiliki dalil dan hujjah sama sekali, bahkan diingkari oleh ulama *muhaqqiqin* sepanjang sejarah Islam.

Ibn Taymiyyah dan para pengikutnya hanya membenarkan tawasul pada tiga perkara sahaja. Mereka menyanggah tawasul lain daripada itu, bahkan menganggap bahawa ianya boleh membawa kepada syirik dan kufur. Dalam kitabnya *Kaedah Jalilah Fi Tawasul*, Ibn Taimiyyah mengatakan tawasul dibolehkan dalam tiga perkara, iaitu:

- a. Tawasul dengan salah satu daripada nama-nama Allah atau dengan salah satu sifat-sifat Allah
- b. Tawasul dengan amal saleh yang dikerjakan oleh orang yang meminta itu
- c. Tawasul dengan doa orang-orang soleh.¹⁵⁹

Menurut pendapat Ibn Taimiyah, tawasul hanya dibolehkan dalam tiga perkara di atas, selain itu, tidak boleh ada tawasul. Selain itu, tawasul dilarang untuk diamalkan. Bertawasul dengan zat adalah dilarang. Inilah yang menimbulkan perbezaan pendapat terutama dalam kalangan Ahlu al-sunnah wa al-Jamaah.

Ketiga-tiga bahagian tawasul yang dikerjakan oleh golongan ini telah ijmak ulamak atas keharusannya dan jumhur ulamak Ahli Sunnah wal Jamaah tidak mempertikaikannya, dalil-dalil tentangnya telah jelas dan masyhur dalam kalangan orang ramai. Hanya bagi Ahlu al-Sunnah wal al-Jamaah, mereka bukan sahaja

¹⁵⁸ Muhammad Nashiruddin Al-Bani, *At-Tawasul wa 'An wa'uhu wa Ahkamuhu*, terj. Ainur Rafiq, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1998), 59.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 123.

mengharuskan ketiga-tiga bentuk tawasul itu sahaja, bahkan mereka mengharuskan tawasul dengan orang-orang yang telah wafat atau telah meninggal dunia. Inilah perbezaan di antara golongan ahli sunnah wal jamaah dengan Ibn Taimiyah serta pengikut-pengikutnya.¹⁶⁰ Mengutip pendapat Imam Mohammad Zaki Ibrahim dalam bukunya *Al-Ifham wa al Ifham au Qadaya al-Wasilah wa al Qubur*, terjadinya perbezaan pendapat ini, Ustaz Abu Nizam mengatakan, yang menjadi khilaf ialah tawasul dengan jenazah yang soleh. Hampir-hampir tiada seorangpun daripada ulama salaf yang berselisih pendapat atas keharusan bertawasul dengan jenazah orang soleh itu, sampailah kurun yang ke-7, di mana Ibn Taimiyahlah yang telah merekakan perselisihan yang membawa fitnah itu dan tiada seorangpun yang mengambil berat tentangnya sehinggalah Wahabi mengambil berat tentangnya pada kurun ke-13. Hal ini disebabkan oleh politik dan taksub kabilah. Merekapun melarang tawasul kepada Allah dengan jenazah yang soleh dan mereka berselindung di sebalik tauhid yang zalim.¹⁶¹

Mazhab Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah membenar dan mengharuskan tawasul dengan perantaraan Nabi, baik selama hidupnya mahupun sepeninggalannya. Termasuk juga bertawasul kepada para Nabi, mursalin dan wali soleh yang selainnya, sebagaimana dijelaskan oleh ahli-ahli hadith yang lalu. Majoriti Ahlu Sunnah wal-Jamaah tidak mempercayai adanya penciptaan, pengadaan, ataupun penghapusan pertolongan kecuali dilakukan oleh Allah sahaja, yang tiada sekutu bagi-Nya. Justeru tidak ada bezanya bertawasul dengan perantaraan Nabi atau para nabi dan mursalin selainnya. Begitu juga dengan para wali dan orang-orang soleh. Tidak ada bezanya apa mereka itu masih hidup atau sudah wafat, sebab mereka tidak mencipta pertolongan apa-apa. Manusia hanya mencari keberkatan dengan kehadiran mereka, sebab mereka

¹⁶⁰ Abu Nizam, *Mutiara*, 8.

¹⁶¹ *Ibid.*, 10.

sentiasa hidup di sisi Allah. Manakala penciptaan dan perwujudan pertolongan adalah hak Allah semat-mata, tiada sekutu bagin-Nya.¹⁶²

Dalam perihal ini, terlihat bahawa kelompok Ahli Sunnah wal-Jamaah lebih bertoleransi dalam masalah tawasul. Mereka menganggap bertawasul dengan orang yang sudah wafat juga dibolehkan. Dalam kaitan ini, di Aceh dalam penelitian penulis, maka para pelaku *rah ulei* bertawasul dengan ahli kubur yang sudah meninggal dan dianggap soleh.

2.8.2 Dalil-Dalil Tawasul

Semua Ulama bersepakat bahawa bertawasul dengan perantaraannya kepada Allah tatkala terdesak dan memerlukan pertolongan-Nya adalah dianjurkan. Allah telah mengatur hal tersebut di dalam kitabnya, sementara Rasulullah S.A.W sendiri telah menjelaskan dalam sunnahnya. Allah berfirman dalam Al-Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ٣٥

al-Maidah 5: 35

Ertinya: Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah yang boleh menyampaikan kepada-Nya (dengan mematuhi perintah-Nya dan meninggalkan larangan-Nya); dan berjuanglah pada jalan Allah (untuk menegakkan Islam) supaya kamu beroleh kejayaan.

Dalam ayat di atas, umat Islam dituntut untuk mencari wasilah untuk sampai kepada Allah S.W.T. Hal ini bermakna bahawa bertawasul kepada Allah S.W.T adalah dianjurkan dan dipenghujung ayah tersebut disebutkan bahawa orang yang melakukan tawasul serta berjuang di jalan Allah, akan selain ayah tersebut, Allah juga berfirman:

¹⁶² Musa Muhammad Ali, *Hakikat Tawasul dan Wasilah Menurut al-Quran dan as-Sunnah* Terj. Ustaz Haji Ali Haji Mohammed, (Selangor: Thinker's Library, 2004), 81.

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ
رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ٥٧

Ertinya: Orang-orang yang mereka seru itu, masing-masing mencari jalan mendampingi diri kepada Tuhannya (dengan berbuat ibadat), sekali pun orang yang lebih dekat kepada Tuhannya, serta mereka pula mengharapkan rahmat-Nya dan gerun takut akan azab-Nya; sesungguhnya azab Tuhanmu itu, adalah (perkara yang semestinya) ditakuti.

Muhammad Nashiruddin Al-Bani mengutip beberapa ayat firman Allah seperti berikut:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ
سَيَجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٨٠

Ertinya: Dan Allah mempunyai nama-nama yang baik (yang mulia), maka serulah (dan berdoalah) kepadaNya dengan menyebut nama-nama itu dan pulaukanlah orang-orang yang berpaling dari kebenaran dalam masa menggunakan nama-namaNya. Mereka akan mendapat balasan mengenai apa yang mereka telah kerjakan.

Dalam huraianNya, beliau menambahkan maksud daripada ayat tersebut adalah berdoalah kepada Allah seraya bertawasul kepada-Nya dengan nama-nama yang baik. Tak diragukan lagi bahawa sifat-sifatNya yang mulia juga termasuk dalam perintah ini, kerana nama-nama –Nya yang baik merupakan sifat-sifat khusus bagi Allah sahaja.¹⁶³

Mengutip pendapat Is-Sayed Ahmad bin Al-Syed Zaini Dahlan, Mufti Syafie di Mekah, Abu Nizam mengatakan, sebagai kesimpulannya, Mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah memandang harus dan sah bertawasul dengan Nabi Muhammad S.A.W, baik ketika beliau masih hidup ataupun sesudah wafat. Begitu juga boleh bertawasul dengan Nabi-Nabi dan Rasul-Rasul yang lain, dengan Auliya'-auliya' dan orang soleh sebagaimana dianjurkan oleh hadith-hadith. Kita kaum Ahli Sunnah Wal Jamaah

¹⁶³ Muhammad Nashiruddin Al-Bani, *At-Tawasul wa 'An wa 'uhu wa Ahkamuhu*, terj. Aunur Rafiq, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1998), 43.

mengiktikadkan bahawa tiada seorangpun yang dapat memberi bekas, mengadakan, menjadikan, meniadakan, memberi manfaat, memberi mudharat, kecuali hanya Allah yang Maha Esa sahaja, tidak ada sekutu bagi-Nya. Kita tidak mempercayai Nabi mengadakan taksir, memberikan manfaat pada hakikatnya, memberi mudharat dengan jalan mengadakan, memberi bekas dan juga tidak bagi nabi yang lain, baik yang telah mati mahupun yang masih hidup. Maka tidak ada perbezaan dalam dalam soal tawasul ini antara Nabi dan Nabi-Nabi lain, Rasul-Rasul, para Auliya' dan orang soleh, tidak ada perbezaannya hidup dan mati, kerana mereka tidak menciptan sesuatu juga, mereka tidak berkuasa sama sekali, hanya berkat mereka diambil kerana mereka adalah kekasih Allah. Mencipta dan mengadakan hanya milik Allah, tunggal dan tiada dan tiada bersekutu. Orang yang membezakan antara orang yang hidup dengan orang mati, maka orang yang mengiktikadkan bahawa orang yang hidup boleh mencipta apa-apa dan orang mati tidak boleh. Kita berkeyakinan dan beriktikad bahawa yang menjadikan tiap-tiap sesuatu adalah Allah dan Allah itu menjadikan kita dan menjadikan pekerjaan kita. Orang yang membolehkan tawasul dengan orang yang masih hidup tetapi melarang tawasul dengan dengan yang telah wafat, maka orang itu pada hakikatnya telah syirik dalam iktikad dan tauhid mereka, kerana mereka mengiktikadkan bahawa yang hidup boleh mencipta, sedangkan yang telah wafat tidak boleh sama sekali. Orang yang beriktikad seperti itu, bagaimana pula mereka mengatakan bahawa mereka memelihara tauhid dan menyandarkan orang lain dengan syirik. Maha suci Engkau Wahai Tuhan, inilah suatu pembohongan besar.¹⁶⁴

Ibn Taimiyyah dalam kitabnya menyebutkan beberapa tawasul yang dilarang. Berdoa kepada para malaikat dan para nabi lalu meminta syafaat, merupakan bentuk yang tidak disyariahkan oleh Allah. Rasul pun tidak diutus untuk itu dan al-Quran tidak diturunkan kerananya. Para sahabat dan tabiinpun tak ada yang melakukannya juga tak

¹⁶⁴ Abu Nizam, *Mutiara*, 43.

diperintahkan oleh ulama.¹⁶⁵ Selanjutnya, mengutip Al-Qudury, Al-Bani mengatakan, “Meminta dengan perantaraan makhluk-Nya tidak boleh, kerana tidak ada hak bagi makhluk atas Khaliq.”¹⁶⁶ Dalam pendapat di atas, maka tawasul yang dibolehkan sangat terbatas pada tiga perkara yang disebutkan saja. Selain itu maka menurut pendapat mereka tidak boleh. Kalau pendapat tersebut yang dipakai sebagai ukuran tawasul, maka secara umum tawasul yang amalkan oleh orang Aceh melalui kuburan orang yang sudah meninggal, maka jelas dianggap bid’ah.

Sementara itu, mengutip pendapat Syeikh Mohammad Alawi Al-Maliki Al-Hasani di dalam kitabnya *Mafahim Yajibu an Tusohah*, Abu Nizam menyebutkan:

1. Tawasul sebenarnya merupakan salah satu cara berdoa dan merupakan satu pintu dari pintu-pintu tawajuh (berhadap) kepada Allah S.W.T. maka yang dituju (disembah) pada asal dan hakikatnya ialah Allah S.W.T. manakala yang ditawasul dengannya, sebenarnya adalah sebagai *wasithah* dan jalan semata-mata untuk mengahampirkan diri kepada Allah S.W.T. oleh itu, barangsiapa yang beriktikad selain daripada itu, maka syiriklah ia.
2. Orang yang bertawasul itu tidaklah bertawasul dengan *wasithah* (perantara) tersebut, kecuali kerana cintanya kepada wasithah tersebut dan juga berkeyakinan bahawa Allah S.W.T juga mengasihi wasithah itu. Kalaupun timbul perkara yang bertentangan dengan perkara itu (seperti wasithah itu tidak soleh dan sebagainya) tentulah orang yang bertawasul itulah yang paling menjauhi dan paling benci terhadap wasithah itu.

¹⁶⁵ Ibn Taimiyah *Qaidah Jalilah Fi At-Tawasul wa Al-Washilat*, (Beirut Libanon: Dar-al Arabiyah, 1980), 131.

¹⁶⁶ Muhammad Nashiruddin Al-Bani, *At-Tawasul wa 'An wa'uhu wa Ahkamuhu*, terj. Aunur Rafiq, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1998), 65.

3. Kalaulah orang yang bertawasul itu beriktikad bahawa orang yang ditawasulkan dengannya dapat memberi manfaat, juga dapat menimbulkan mudarat seumpama Allah S.W.T, atau mudarat selain Allah, maka ia telah kufur.
4. Tawasul bukanlah suatu perkara yang mesti (wajib) dibuat atau terlalu penting dan tidaklah bermakna bahawa sesuatu permintaan itu hanya dikabulkan apabila didoakan secara tawasul. Bahkan yang asalnya adalah berdoa kepada Allah secara langsung.

Tawasul yang dengan para wali-wali yang baik-baik yang mewarisi daripada mereka akan cahaya-cahaya dan rahsia-rahsia adalah boleh diterima (*maqbul*), harus (*Jaiz*) dan tidak dihukum haram atau makruh dari segi *naqal* mahupun akal kerana ianya bersumberkan kalam Allah, Kalam Rasul-Nya dan juga Athar. Justeru, tawasul adalah diharuskan dengan para Nabi-Nabi dan para Wali-wali (*al-awliya'*) dan tidak ada sebarang khilaf samasekali tentang keharusan perkara ini.¹⁶⁷ Tawasul melalui Nabi S.A.W menurut para sahabat adalah bertawasul dengan doa dan syafa'at beliau. Sedangkan wasilah menurut ulama *mutaakhirin* adalah bersumpah dan memohon dengan nama Nabi S.A.W, seperti yang mereka terdahulu bersumpah dengan nama Nabi-nabi, para shalihin dan orang-orang yang dianggap baik.¹⁶⁸

Daripada beberapa pembentangan di atas, maka bertawasul merupakan perkara dibolehkan. Bahkan sebahagian ulama menganjurkannya dan menganggap sebagai ibadah kepada Allah S.W.T. Walaupun ada sebahagian yang membatasi tawasul tidak dibenarkan dalam perkara tertentu, tetapi amalan tawasul ini masih berlangsung dilakukan orang ramai terutama di Aceh.

¹⁶⁷ Abdus Salam al-'Umrani al-Khalidi, *Ar-Risalah al-Muhamadiyah al-Shamilah Khilal Arba' at Ahyara Qarnan Kamilah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,), 168.

¹⁶⁸ Ibn Taimiyah, *Tawasul dan Wasilah*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), 65.

2.8.3 Tawasul di Kuburan

Secara *lughawi* (bahasa), dan penunjukan (dalalah)nya yang asli, kata *tawassul* berasal daripada bahasa Arab asli, disebutkan di dalam al-Qur'an, hadith, pembicaraan orang Arab, syair dan natsr (prosa), yang artinya mendekat (*taqarrub*) kepada yang dituju dan mencapainya dengan keimanan keras.¹⁶⁹ Manakala makna *tawassul* menurut syari'at ialah ibadah yang dengannya dimaksudkan tercapainya redha Allah dan syurga. Kerana itulah kita berkata, bahawa seluruh ibadah adalah wasilah (sarana) menuju keselamatan dari api neraka dan kebahagiaan masuk surga.¹⁷⁰

Daripada segi pengertian Syarak *Tawasul* ialah memohon pertolongan atau memohon diterima doa dengan bergantung kepada seseorang yang memiliki kedudukan (*qadar*) tertinggi di sisi Allah dan semulia-mulia makhluk daripada segi ketinggiannya di sisi Allah ialah Nabi Muhammad SAW, maka bertawasul dengan para nabi-nabi dan yang utamanya ialah Nabi kita Muhammad SAW.¹⁷¹ Tawasul yang dilakukan dengan para wali-wali yang baik-baik yang mewarisi daripada mereka akan cahaya-cahaya dan rahsia-rahsia adalah boleh diterima (*maqbul*), harus (*Jaiz*) dan tidak dihukum haram atau makruh daripada segi *naqal* mahupun akal kerana ianya bersumberkan kalam Allah, Kalam RasulNya dan juga Athar. Justeru, *tawassul* adalah diharuskan dengan para Nabi-Nabi dan para Wali-wali (*al-awliya'*) dan tidak ada sebarang khilaf samasekali tentang perkara keharusan perkara ini.¹⁷² Tawasul melalui Nabi S.A.W menurut para sahabat adalah bertawasul dengan doa dan syafa'at beliau. Sedangkan wasilah menurut ulama *mutaakhirin* adalah bersumpah dan memohon dengan nama

¹⁶⁹ Muhammad Nashiruddin al-Abani, *Tawasul*, Terj. Annur Rafiq Shaleh, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1993), 20.

¹⁷⁰ Abu Anas Ali Bin Husain Abu Luz, *Tawasul Sunnah VS Tawasul Bid'ah*, Terj. Muhammad Iqbal, (Jakarta: Darul Haq, 2007), 7.

¹⁷¹ Mohd Fakhruddin Abdul Mukti, "Tawasul Dalam Pemikiran Islam: Pro Dan Kontra" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 20-22 Julai 2010).

¹⁷² Abdus Salam al-Umrani al-Khalidi, *Ar-Risalah al-Muhamadiyah al-Shamilah Khilal Arba' at Ahyara Qarnan Kamilah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 168.

Nabi SAW, seperti yang mereka terdahulu bersumpah dengan nama Nabi-nabi, para shalihin dan orang-orang yang dianggap baik.¹⁷³

Menurut Muhammad Bin Abdullah al-Buraikan dalam bukunya *Pengantar Studi Aqidah Islam*, *tawassul* dibahagikan kepada dua jenis. Pertama, *tawassul masyru'* (diperintahkan) iaitu *taqarrub* kepada Allah dengan cara yang dicintai dan diredhai Allah. Misalnya dengan ibadah-ibadah wajib atau sunnah, baik berupa perkataan mahupun perbuatan atau keyakinan. Kedua, *tawassul ghairu masyru'* (tidak diperintahkan) iaitu *taqarrub* kepada Allah dengan cara yang tidak dicintai dan tidak diridhai. Baik dengan perkataan maupun perbuatan atau keyakinan. Inilah yang disebut dengan tawasul yang bid'ah.¹⁷⁴

Yang dimaksud di sini ialah *taqarrub* kepada Allah dengan serangkaian do'a yang dapat dikabulkan. Dengan batasan ini, maka tawasul bid'ah mempunyai beberapa jenis, iaitu pertama, tawasul kepada Allah dengan berdoa dan memohon pertolongan kepada orang yang telah mati atau ghaib dan seumpamanya. Ini digolongkan sebagai syirik besar yang bertentangan dengan tauhid dan menyebabkan pelakunya keluar daripada Islam. Kedua, tawasul kepada Allah dengan melakukan berbagai keta'atan pada kuburan orang-orang yang telah mati. Misalnya dengan mendirikan bangunan di atas kuburan itu, atau menutupnya atau berdoa di atasnya dan seumpamanya. Ini digolongkan sebagai syirik kecil yang bertentangan dengan kesempurnaan tauhid. Ketiga, tawasul kepada Allah dengan memanfaatkan kedudukan orang-orang tertentu yang soleh di sisi Allah. Ini diharamkan Islam, sebab perbuatan seseorang hanya bermanfaat bagi dirinya sendiri di sisi Allah.¹⁷⁵

¹⁷³ Ibn Taimiyah, *Tawasul dan Wasilah*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), 65.

¹⁷⁴ Muhammad Bin Abdullah Al-Buraikan, *Pengantar Studi Aqidah Islam* (Rabani Press: Jakarta, 1998), 298.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 298-299.

Tawasul merupakan salah satu cara atau jalan berdo'a dan merupakan salah satu pintu dari pintu-pintu menghadap Tuhan (*tawajjuh*). Dengan demikian maksud hakiki dari tawasul adalah sesuatu yang dijadikan sebagai perantara (*muttawassul bihi*) hanyalah berfungsi sebagai pengantar dan atau mediator untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Siapapun yang berkeyakinan selain dari itu, maka berarti ia telah menjadi syirik.¹⁷⁶ Orang yang bertawasul itu, tidak bertawasul dengan perantara termaksud, kecuali kerana ada rasa cinta kepadanya, dan ada keyakinan pula bahawa Allah pun mencintai perantara itu. Kalau tidak demikian, niscaya dialah manusia yang paling jauh dan paling di benci oleh-Nya.¹⁷⁷

Bahawasanya setiap orang yang bertawasul, kalau beri'tikad bahawa perantara itu dapat mendatangkan manfaat dan mudarat persis seperti Allah, maka sesungguhnya iapun telah musyrik, dan tawasul bukanlah suatu keharusan dan bukan pula hal yang sangat perlu, dan terkabulnya sebuah doa tidaklah tergantung padanya saja, tetapi yang prinsip adalah berdo'a secara mutlak kepada Allah.¹⁷⁸ Sebagaimana Firman Allah:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ
فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ١٨٦

Ertinya: Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah) Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.

Dalam surat al-Maidah ayah 35:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣٥

¹⁷⁶ Muhammad Alwy Almaliky, *Paham-Paham Yang Perlu Diluruskan*, (PT Fikahati Aneska: Jakarta, 1983), 139-140.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 140.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 14.

Ertinya: Wahai orang-orang yang beriman, Bertakwalah kepada Allah dan carilah yang boleh menyampaikan kepadaNya (dengan mematuhi perintahNya dan meninggalkan larangan Nya); dan berjuanglah pada jalan Allah (untuk menegakkan Islam) supaya kamu beroleh kejayaan.

Maksudnya “carilah al wasilah kepada Nya” adalah mencari sesuatu untuk mendekatkan diri kepada Allah dan mendekatkan diri pada pahala yang Allah berikan dengan melakukan ketaatan dan meninggalkan maksiat. Dan dalam sebuah hadits disebutkan “wasilah adalah sebuah kedudukan di surga.”¹⁷⁹ Wasilah merupakan segala hal yang dipergunakan untuk tawasul, ertinya, mendekatkan diri berupa pemberian atau perbuatan baik atau lainnya, lalu istilah ini dipinjam sebagai ungkapan apa saja di dalam bertawasul kepada Allah SWT berupa amal ketaatan dan meninggalkan kemaksiatan dan menolak kerusakan.¹⁸⁰

Maka tawasul atau wasilah adalah mencari jalan kepada Allah dan mendekatkan diri kepada-Nya dengan beribadah kepadanya dengan cara yang diajarkan oleh Rasul-Nya. Dengan demikian hendaklah orang yang berdo'a mengambil perantara agar dikabulkan do'anya dengan perkara-perkara yang dicintai dan disukai oleh Allah, iaitu yang diajarkan oleh Rasulullah. Bukan dengan kebid'ahan yang membuat Allah benci, bukan pula dengan kesyirikan yang membuat Allah murka. Dalam ayat di atas, dapat difahami bahawa Allah akan mendengar setiap doa dan permintaan setiap hamba-hambanya. Memohon langsung kepada Allah adalah lebih baik sebab dengan memohon langsung, telah wujudnya rasa penghambaan secara tulus kepada Allah bahawa hanya Allahlah sebagai pemberi dan penolong segala makhluk, bukan dengan perantara atau bahkan wujudnya kekuatan lain selain Allah.

¹⁷⁹ Al-Qadhi Nashiruddin ‘Abdullah Ibn ‘Umar Al Badlawy, *Tafsir Al Baidhawi Anwarut Tanzil*, (Beirut Lebanon: Darul Kutub Ilmiah, 692 H), 265.

¹⁸⁰ Abu Al-Qosam Jar Allah Mahmud Bin Umar Al-Zamakhshari, *Al-Kassiyaf*, (Darul Kutub Ilmiah: Beirut Lebanon, tt), 616.

2.9 Ziarah Kubur dalam Islam

Dalam tradisi masyarakat Nusantara, ziarah kubur sudah merupakan tradisi turun temurun yang dilakukan oleh ahli waris yang ditinggalkan. Fenomena sosial ini juga terjadi di Aceh. Bagi masyarakat Nusantara, makam atau kubur sering dianggap sebagai tempat suci dan keramat terutama makam tokoh-tokoh tertentu. Mengunjungi makam merupakan suatu aktiviti yang digalakkan bagi mendapatkan berkah dan doa selamat daripada ahli kubur. Amalan ini bukan hanya dilakukan oleh orang awam malah orang alim dan ulama-ulama terkemuka sekalipun melakukan tradisi ini. Tulisan-tulisan tentang kebolehan menziarahi kubur juga banyak ditulis oleh ulama-ulama muktabar.

Terdapat kecenderungan setiap manusia untuk mempercayai alam ghaib. Dia seperti merasakan kesan kata-kata ghaib di dalam dirinya dan memandang seakan-akan didukung oleh kekuatan ghaib yang terbuka baginya, tetapi tidak terbuka bagi orang lain, walaupun dari dekat atau ketenangan.¹⁸¹ Oleh itu, mengunjungi kubur bagi sebahagian masyarakat merupakan kecenderungan terhadap alam ghaib yang dimilikinya. Dalam khazanah Islam, terdapat beberapa pemikiran terhadap ziarah kubur ini. Berikut akan dijelaskan pemikiran ulama terhadap ziarah kubur. Pada awal keislaman, Nabi Muhammad S.A.W. pernah melarang umat Islam untuk melakukan ziarah kubur. Mereka ditakuti akan bersikap berlebihan dan memuja kubur sebab sebelum Islam datang ke tengah mereka, memuja kuburan merupakan tradisi yang mereka amalkan. Manakala umat Islam sudah kuat imannya kepada Allah, Nabi Muhammad membolehkan ziarah kubur.

Ibn Taimiyyah termasuk ulama Islam yang bersikap sangat hati-hati dalam membolehkan ziarah kubur. Beliau mengatakan ziarah kubur tersebut terdapat dua

¹⁸¹ Musa Muhammad Ali, *Hakikat Tawasul dan Wasilah Menurut al-Quran dan as-Sunnah* Terj. Ustaz Haji Ali Haji Mohammed, (Selangor: Thinker's Library, 2004), 83.

perkara, iaitu pertama, ziarah yang dibolehkan syarak, dan kedua ziarah bida'ah. Ziarah syariah adalah ziarah yang dilakukan untuk mendoakan ahli kubur seperti solat jenazah yang bermaksud demikian. Begitu pula berdiri di atas kuburan orang munafik, maka sama seperti solat ke atasnya.¹⁸² Allah S.W.T berfirman tentang orang-orang munafik seperti berikut:

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِفُونَ ٨٤

Al-Taubah 9: 84

Ertinya: Dan janganlah engkau sembahyangkan seorang pun yang mati dari orang-orang munafik itu selama-lamanya dan janganlah engkau berada di (tepi) kuburnya, kerana sesungguhnya mereka telah kufur kepada Allah dan RasulNya dan mereka mati sedang mereka dalam keadaan fasik (durhaka).

Oleh itu, Rasulullah S.A.W melarang solat dan berdiri di sisi kuburan orang munafik kerana mereka telah kafir kepada Allah dan Rasul-Nya serta mati dalam keadaan kafir. Solat untuk orang mukmin yang meninggal dan berdiri di atas kuburannya adalah dianjurkan berdasarkan hadith-hadith mutawatir. Maka Rasulullah pun mengsolatkan orang-orang mati yang mukmin dan menganjurkan umatnya untuk itu. Selain itu, ziarah bid'ah pula merupakan berziarah yang bermaksud mengajukan segala keperluan kepada orang mati, meminta doa atau bantuannya. Atau bermaksud berdoa disamping kuburannya kerana mengira cepat dikabulkannya. Ziarah seperti ini tidak dianjurkan Rasulullah dan tidak pernah dilakukan oleh sahabat Nabi, termasuk di samping kuburan beliau. Ziarah seperti ini termasuk perbuatan syirik. Jika mengerjakan solat di samping kuburan para Nabi atau orang-orang soleh meskipun tidak bermaksud berdoa melalui mereka, atau seperti menjadikan kuburan mereka sebagai masjid, maka

¹⁸² Ibn Taimiyah, *Tawasul dan Wasilah*, (Pustaka Panjimas: Jakarta, 1987), 67.

hal ini jelas haram serta dilarang. Demikian pula pelakunya akan berhadapan dengan murka dan kutukan Allah S.W.T.¹⁸³

Jumhur ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tetap menyatakan ziarah kubur sebagai perkara yang baik dan dituntut untuk menziarahi kubur-kubur orang Islam, lebih-lebih lagi kubur Nabi Muhammad S.A.W, para nabi-nabi lainnya dan kubur ulama-ulama serta orang soleh.¹⁸⁴ Tambahan lagi, Muhammad Said Ramadhan Al-Buti dalam kitabnya *Fiqh Al-Sirah* mengatakan:”Ketahuilah bahawa melakukan ziarah masjid dan kubur Nabi Muhammad S.A.W adalah termasuk daripada jalan mendekatkan diri kepada Allah. S.W.T. ianya telah dijamak oleh jumhur Muslimin dari dulu sehingga kini. Tiada seorangpun yang menolak pendapat ini selain Ibn Taimiyah.

Musa Muhammad Ali menjelaskan beberapa hikmah ziarah kubur, iaitu:

1. Ziarah untuk mengingatkan manusia tentang kematian dan akhirat.
2. Ziarah untuk mendoakan ahli kubur
3. Ziarah untuk mencari berkat daripada ahli kubur. Hal ini boleh dilakukan apabila ahli kubur adalah orang baik dan suka menyebarkan kebaikan
4. Ziarah untuk melaksanakan hak-hak ahli kubur.¹⁸⁵

Menurut pandangan salah seorang Ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Syeikh Fadhil al-Jailani bahawa melakukan ziarah ke makam atau kuburan orang yang telah meninggal khususnya orang soleh dan ulama kekasih Allah. Beliau mengatakan bahawa doa orang yang masih hidup akan sampai kepada orang-orang yang sudah meninggal. Meskipun jasad mereka sudah dikubur, namun mereka tahu ada orang yang berziarah, dan mendengar apa yang diucapkan oleh orang yang melakukan ziarah

¹⁸³ Ibn Taimiyah *Qaidah*, 25.

¹⁸⁴ Abu Nizam, *Mutiara*, 67.

¹⁸⁵ Musa Muhammad Ali, *Hakikat*, 141.

kubur.¹⁸⁶ Dalam pandangan ulama Nahdatul Ulama, melakukan ziarah kubur merupakan amalan yang dianjurkan dalam Islam. Mengunjungi kubur atau ziarah kubur dianjurkan dengan berdoa dan berzikir kepada ahli kubur menjadi wasilah seseorang untuk menghormati para pendahulunya, mendoakan mereka, atau merenungi hidup yang kelak pasti akan berakhir atau mengingat mati.

Dalam kaitan ini, ulama-ulama di Aceh berfahaman Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah cenderung membolehkan tawasul dan membolehkan ziarah kubur. Di Aceh, fenomena ziarah kubur sudah berakar umbi dalam kehidupan masyarakat. Kuburan orang tua dan kuburan orang soleh sering dikunjungi untuk mendapat berkat dan mengharapkan doa daripada ahli kubur. Tambahan pula, orang Aceh yakin bahawa melakukan ziarah kubur akan mendapat pahala daripada Allah kerana dapat mengingatkan kepada kematian. Selain melakukan ziarah kubur, sebahagian peziarah juga melakukan solat di atas kuburan orang soleh. Tadisi tersebut sudah lama membudaya di Aceh hingga setakat ini. Ini dilakukan supaya do'a yang mereka harapkan melalui ahli kubur akan terkabulkan. Walau bagaimanapun, ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat Aceh sering berlakunya perkara yang tergolong sebagai bid'ah. Hal ini demikian kerana mereka menganggap ahli kubur dapat memberikan manfaat dan dapat memberikan mudharat.

2.10 Roh Menurut Ulama

Menurut Ibn al-Qayyim, terdapat beberapa pengertian roh. Roh dinamakan wahyu kerana ia telah memberikan kehidupan yang berguna, dan kehidupan tanpa roh itu tidak akan mendatangkan manfaat kepada tuannya sama sekali, bahkan kehidupan

¹⁸⁶ Nahdatul Ulama, laman sesawang NU, dicapai 9 September 2016, <http://www.nu.or.id/post/read/70982/syekh-fadhil-al-jailani-orang-mati-mendengar-doa-peziarah>.

binatang lebih baik dan lebih terselamat daripadanya. Dinamakan roh itu sebagai roh kerana dengan roh itu badan akan hidup. Demikian pula roh dinamakan dengan angin disebabkan angin itu sangat diperlukan dalam kehidupan. Seterusnya, daripada kalimah roh datang perkataan *rauh*, *raihan* dan *istirahah* yang diertikan dengan kelapangan dan istirahat. Dinamakan jiwa itu roh juga kerana wujudnya kehidupan apabila roh-roh ada padanya. Dinamakan jiwa kerana kenilaian dan kemuliannya. Dan kemungkinan dari nafas yang kerap keluar dari tubuh kita, lantaran banyak keluar masuknya nafas dari badan, maka ia dinamakan *nafs*. Juga dikenal sebagai *nafs* kerana pergerakannya, sebab apabila seseorang manusia itu tertidur keluarlah *nafs* daripadanya, dan apabila dia terjaga kembali semula *nafs* itu. Demikian pula apabila dia mati, keluarlah *nafs* itu daripadanya sama sekali dan tidak akan kembali lagi, dan apabila tubuhnya dikuburkan *nafs* itu kembali lagi, dan setelah dia disoal *nafs* itu keluar lagi, dan ketika dia dibangkitkan pada hari kiamat *nafs* akan kembali lagi.¹⁸⁷

Menurut pendapat Ibn al-Qayyim, mengutip hadith yang diriwayahkan oleh Ibn Abdil-Bar, telah sabit daripada Nabi saw bahwasanya baginda bersabda yang ertinya: Tiada seorang Muslim yang melalui kuburan temannya yang dikenalnya di dunia, lalu dia memberi salam kepadanya, melainkan Allah akan mengembalikan roh si mati di dalam kuburan itu untuk menjawab salamnya. Menurut Ibn al-Qayyim, berdasarkan Hadith di atas, maka si mayit di dalam kuburannya itu akan mengenal dan temannya dan menjawab salamnya.

Dari beberapa kajian Ibn al-Qayyim yang peneliti amati dalam bukunya tentang roh, maka menurut beliau roh itu boleh menerima pahala dan dapat mengetahui keadaan sekelilingnya, namun tidak terdapat keterangan dari Ibn al-Qayyim yang penulis teliti bahawa roh dapat bersifat aktif misalnya dapat memberikan doa restu

¹⁸⁷ Basam Ali, *Ar-Ruh* (Riyadh: Dar Ibn Taimiyah, 1985), 124.

kepada penziarah kubur mahupun memberikan berkat kepada mereka. Dalam tulisan Ibn al-Qayyim, roh itu bersifat pasif, ertinya ianya dapat menerima amalan dan doa dari penziarah mahupun keluarga ahli kubur yang mendoakan roh tersebut, namun roh itu tidak bisa aktif untuk memeberikan apapun baik berbentuk doa mahupun semacam memberikan manfaat yang dimintakan oleh orang masih hidup dikuburannya. Dalam kaitan ini, maka berdasarkan pendapat Ibn al-Qayyim, ritual *Rah Ulei* di kuburan tidak akan dapat memberikan impak terhadap pelaku sebab roh si mati tidak dapat berbuat apapun selain hanya dapat menerima doa dari orang yang masih hidup. Lebih dari itu, meyakini bahwa roh ahli kubur dapat mendatangkan manfaat dan mudharat bagi manusia, maka keyakinan seperti ini boleh membawa kepada syirik.

2.11 Kesimpulan

Islam merupakan agama universal yang bersifat elastis dan fleksibel. Islam dapat berkembang di tengah sebuah komuniti yang sudah memiliki peradaban dan kebudayaan sendiri. Islam dapat mengakui budaya dan peradaban suatu komuniti selagi tidak bertentangan nilai-nilai tauhid. Pada masa awal kelahiran Islam, nabi Muhammad S.A.W banyak mengadopsi budaya Arab pra Islam. Islam dapat menerima akulturasi budaya dan peradaban suatu tempat apabila budaya tersebut baik dan tidak bertentangan nilai-nilai tauhid. Islam mempertimbangkan keperluan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri dan juga bukan bererti meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung keperluan daripada budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nas dengan tetap memberi peranan kepada usul

fiqh dan kaidah fiqh.¹⁸⁸ Bab ini juga membahaskan konsep tawasul dalam Islam. Konsep ini digunapakai untuk menganalisis ritual *rah ulei* dalam masyarakat Aceh.

¹⁸⁸ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 111

BAB 3: SITUASI SOSIAL DAN KEAGAMAAN MASYARAKAT ACHEH

3.1 Pengenalan

Acheh merupakan negeri yang pertama sekali bertapaknya Islam di wilayah Nusantara. Selain itu, menurut rakaman sejarah, Acheh ialah pusat berkembangnya Islam ke seluruh wilayah Nusantara. Di Acheh telah berdiri beberapa kerajaan Islam yang memiliki pengaruh kuat bagi tersebarnya Islam ke seluruh Nusantara. Sebelum kedatangan Islam ke Acheh, kebudayaan daerah ini berabad-abad lamanya dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu dan Buddha, terutama di daerah-daerah pantai yang terletak di laluan antarabangsa, sedangkan di pedalaman pengaruh animisme dan dinamisme masih sangat kuat. Sisa-sisa daripada kepercayaan yang lama itu masih dapat dilihat dalam kehidupan masyarakat Acheh sehingga kini, walaupun telah berabad lamanya memeluk agama Islam. Oleh itu, dalam bab ini akan dibahaskan tentang situasi sosial dan keagamaan masyarakat Acheh yang melingkupi kepercayaan orang Acheh sebelum bertapaknya Islam, sejarah masuknya Islam ke Acheh, struktur sosial masyarakat Acheh, dayah sebagai pusat pengajian Islam di Acheh dan isu tentang syariat Islam di Acheh.

3.2 Kepercayaan Orang Acheh Pra Islam

Acheh merupakan satu kawasan atau wilayah yang terletak di jalur perdagangan antarabangsa. Sejak sebelum Masihi, daerah Acheh yang terletak di penghujung pulau Sumatera ini sudah ada penghuninya. Sebagai daerah yang dikelilingi pantai, Acheh banyak dikunjungi oleh pendatang dari pelbagai pelusuk dunia lain, baik dari Nanyang (Asia Tenggara), Asia, Eropah, Timur Tengah, mahupun Afrika. Mereka yang singgah di Acheh itu merupakan orang-orang asing yang berbeza bahasa, budaya,

agama, dan etnik. Oleh itu, perbezaan bahasa, budaya, etnik dan agama serta kepercayaan dan tradisi sudah terjadi sejak lancarnya hubungan antarabangsa.

Satu hal yang tidak dapat dinafikan adalah bahawa keadaan tempatan, iklim, udara dan yang seumpamanya mempunyai pengaruh yang sangat signifikan terhadap watak dan tabiat manusia di tempat tersebut.¹ Sebelum Islam datang ke Nusantara, pelbagai macam adat kuno dan kepercayaan tempatan banyak dipraktikkan dan sangat menyatu dengan struktur sosial masyarakat tempatan. Selanjutnya, ketika Islam datang, ia berhadapan dengan nilai-nilai lama yang antaranya mengandungi unsur-unsur Hindu-Buddha. Alih-alih membersihkan sepenuhnya anasir bukan Islami, Islam juga diakomodasikan dan pada akhirnya disinkretisasikan ke dalam tradisi tempatan. Keberadaan Islam Abangan di Jawa, dan Islam *Wetu Telu* di Lombok merupakan bukti bahwa Islam dipraktekkan dengan kepercayaan tempatan yang mengandungi anasir non-Islami.² Hal ini menunjukkan di Nusantara telah banyak berkembang tradisi dan kebudayaan. Hal ini mungkin disebabkan Nusantara merupakan wilayah yang banyak dikunjungi pelbagai jenis suku bangsa di dunia kerana di Nusantara terdapat bahan-bahan yang menjadi incaran mereka seperti kapur barus, kemenyan, rempah-ratus dan lain-lain. Dalam interaksi dagangan tersebut, akulturasi masyarakat Nusantara dengan budaya pendatang terjadi dalam kurun yang sangat lama, oleh itu pelbagai kebudayaan dan tradisi telah wujud di Nusantara sebelum kedatangan Islam.

Menurut Rachmat Subagya, agama asli orang Indonesia adalah menganut kepercayaan animisme.³ Samuel M. Zwemer, seorang orientalis terkenal, mengatakan di Nusantara secara umumnya, termasuk di Aceh, kepercayaan animisme ini wujud

¹ 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Imamiyyah, Cet. 1, 1993), 65.

² Muhammad Harifin Zuhdi, "Islam Wetu Telu di Lombok; Dialektik Islam dan Budaya Tempatan," *Jurnal Kultur* 1, no. 2 (2001), 2.

³ Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, (Jakarta Sinar Harapan: 1981), 76.

dalam bentuk kepercayaan kepada penunggu atau puaka yang menghuni suatu tempat.⁴ Animisme adalah suatu kepercayaan terhadap makhluk halus dan roh, serta keyakinan seperti ini sudah banyak dianuti oleh bangsa-bangsa yang belum bercampur ataupun belum pernah menerima ajaran yang berdasarkan daripada agama samawi (wahyu).⁵ Antara karakteristik masyarakat yang menganut fahaman ini, antara lain adalah mereka selalu memohon perlindungan dan permintaan sesuatu kepada roh-roh, misalnya untuk penyembuhan penyakit, berjaya dalam bercucuk tanam, terhindar daripada gangguan hama tanaman, hidup rukun, berhasil dalam berburu, selamat dalam perjalanan jauh dan berperang, terhindar daripada gangguan bencana alam seperti banjir, gunung meletus, gempa bumi, kebakaran serta gangguan cuaca seperti banjir, petir dan musim kemarau, mudah sewaktu melahirkan, masuk syurga setelah melahirkan, selamat saat membangun dan masuk rumah baru serta mencapai kedudukan.⁶ Intipati daripada pemahaman animisme ialah mempercayai bahawa setiap benda di bumi seperti laut, gunung, hutan, gua dan perkuburan mempunyai jiwa yang harus dihormati dan dijunjung agar jiwa tersebut tidak mengganggu manusia, bahkan dapat membantu mereka dalam kehidupan untuk menjalankan aktiviti kesehariannya.⁷

Kesepakatan sesama kaum muslimin Indonesia adalah sesuatu yang mustahil. Islam Indonesia memang sangat jelas berbeza dengan Islam di pelbagai belahan dunia lain, terutama dengan tatacara yang dipraktikkan di Kepulauan Arab. Bagi seorang Islamolog, yang telah biasa mengamati Islam di kawasan Timur Tengah dalam suatu hubungan segi tiga Islam-Nasrani-Yahudi, Nusantara barangkali merupakan kawasan

⁴ Samuel M. Zwemer, *The Influence of Animisme in Islam*, (London, Central Board of Mussions: 1920), 13.

⁵ Zakiah Daradjat, *Perbandingan Agama I* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 28.

⁶ Alan Barnard and Jonathan Spencer, *Encyclopaedia of Social Cultural Anthropology* (London: Rotledge, 1996), 595.

⁷ A.G. Pringgodidgo (peny.), *Ensiklopedi Umum* (Jakarta: Yayasan Dana Buku Franklin, 1973), 74.

yang sangat berbeza. Persoalannya bukanlah berkait dengan hubungan antara ketiga-tiga agama tersebut tetapi yang lebih penting kerana adanya pertalian dengan kepercayaan-kepercayaan pra Islam (Animisme, Hinduisme, Budhisme) yang masih tetap hidup bersama dengan Islam yang datang kemudiannya.⁸

Kepercayaan terhadap animisme memiliki beberapa ciri utama antaranya ialah mempercayai akan kewujudan roh. Mempercayai roh orang yang telah mati yang berkeliaran bergentayangan ibarat tanpa tuan dan sering mengganggu mereka yang masih hidup. Oleh itu, upacara ritual perlu dilakukan pada hari ke tiga, hari ke tujuh dan ke seratus. Bahkan, mereka juga mempercayai dan memuja roh-roh binatang dan tumbuh-tumbuhan yang dipimpin oleh pawang dan dikatakan memiliki kekuatan ghaib. Ritual ini mesti diamalkan bagi menghindarkan diri mereka daripada bencana alam dan memperoleh kebaikan. Setelah kemasukan dan berkembangnya Islam di Aceh, maka kepercayaan tersebut diubahsuaikan mengikut ajaran Islam.

Sebaliknya, dinamisme pula dapat dibandingkan dengan konsep ‘semangat’ dalam kalangan orang-orang Melayu,⁹ yang dianggap berkuasa menentukan kehidupan mereka, sama ada baik ataupun buruk. Unsur dinamisme lahir dari rasa kebergantungan manusia terhadap daya dan kekuatan lain yang berada di luar dirinya. Setiap manusia akan memerlukan dan berharap kepada zat lain yang dianggapnya mampu memberikan pelbagai pertolongan dengan kekuatan yang dimilikinya. Manusia tersebut mencari zat lain yang boleh disembah, kerana dengan penyembahan tersebut dapat memberi ketenangan jika seringkali berada berdekatan dengan zat tersebut.¹⁰ Dalam kaitan ini, masyarakat Aceh masih mempercayai terdapat benda-benda yang memiliki kekuatan ghaib seperti batu

⁸ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, terj, (Jakarta: Gramedia, 1996), 84.

⁹ R. O. Winstedt, *The Malay A Cultural History*, (Singapore: Graham Brash Ltd, 1981), 19.

¹⁰ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (New York: Brentano's Publishers, t.t.), 160.

cincin, buah tasbih yang digunakan oleh orang-orang keramat, perkuburan tertentu juga diyakini memiliki kekuatan ghaib, pohon beringin besar dan lain-lain.

Mereka juga memercayai bahawa roh orang yang telah meninggal kerana dibunuh, mati berdarah, mati tenggelam dan mati terjatuh daripada pohon kayu akan menjelma menjadi hantu. Masyarakat juga masih memercayai bahawa ketika seseorang itu sering melakukan perbuatan jahat selama hidupnya lalu mati, maka rohnya akan menjelma dalam bentuk babi atau kera yang keluar daripada liang kuburnya. Sebaliknya, orang *alim* akan menjadi “*keramat*,”¹¹ dan menjelma dalam bentuk harimau atau ular yang baik perangnya.¹² Jelmaan ini akan melindungi kampung di sekitar perkuburan¹³ dan biasanya digunakan sebagai tempat bernazar (*meukaoy*). Kendati dalam hadith ada anjuran untuk berziarah ke tanah perkuburan,¹⁴ tetapi pelaksanaan ajaran bercorak animisme dan dinamisme tersebut bertentangan dengan ajaran syariat Islam.

Kepercayaan kepada adanya jiwa, roh atau semangat yang dapat mempengaruhi kehidupan manusia dapat dikesan melalui mitos, legenda dan *memorates* yang berasaskan pengalaman masyarakat pribumi.¹⁵ Sebagai satu gejala

¹¹Winstedt, *A History of Malaya* (Singapore: Royal Asiatic Society, 1935), 264. Klasifikasi keramat di kalangan orang Melayu terbagi kepada beberapa golongan: (1). Unsur benda, misalnya batu, puncak bukit, tanjung, air pular dan sebagainya, (2). Harimau dan buaya yang suci, (3). Kuburan dukun, (4). Kuburan orang yang menjumpai sesuatu petempatan, (5). Kuburan ulama, (6). Ulama Islam yang masih hidup. Lihat Kasimin, *Agama dan Perubahan Sosial*, 91.

¹² Departemen P dan K. *Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*. (Banda Aceh: Departemen P dan K, 1990), 17.

¹³ Amran Kasimin. *Agama dan Perubahan Sosial*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 91.

¹⁴ Dalam sebuah Hadith dinyatakan yang ertinya “barang siapa yang ingin melakukan ziarah kubur lakukanlah, untuk mengingatkan dirimu kepada akhirat.” Lihat, Muhammad ‘Îsâ bin Surah al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, Jilid II (Kuala Lumpur: Victory Agencie, t.p., 1993), h. 379.

¹⁵ Mitos adalah cerita tentang Dewa-dewi dan makhluk luar biasa yang menjadi asas kepercayaan dan sistem keagamaan. Sedangkan legenda adalah cerita tentang kejadian alam, keramat, pusara atau kuburan dan pokok yang dianggap berpuaka, ataupun yang bersangkutan dengan roh seseorang yang terkenal di tempat tertentu. Adapun *memorates* adalah cerita daripada pengalaman masing-masing terhadap alam *supernatural* seperti cerita tentang hantu, toyol, kuntelanak dan sebagainya. lihat Mohd Taib Osman,

animisme, masyarakat tradisional yakin bahawa roh nenek moyang mereka selalu berada di tengah-tengah pergaulan mereka, bahkan dapat mengawasi anak cucu yang masih hidup, sama ada mereka masih tetap memelihara adat kebiasaan yang mereka tinggalkan ataupun tidak. Keyakinan seperti ini menimbulkan rasa takut yang merefleksikan suatu adat pemujaan nenek moyang (*ancestor-cult*), kerana roh mereka mempunyai daya kesaktian yang tinggi,¹⁶ bahkan ada yang menganggapnya sebagai jelmaan tuhan.¹⁷ Roh leluhur ini dalam masyarakat primitif dikenal “*hyang*” yang semakna dengan moyang atau poyang. Kepercayaan ini sangat penting bagi mereka, sehingga dapat dikatakan bahawa aktiviti mereka kebanyakannya adalah berpusat pada amalan pemujaan nenek moyang sahaja.¹⁸

Menurut E. B. Taylor, animisme muncul disebabkan oleh dua persoalan yang menjadi tanda tanya dalam minda manusia primitif, iaitu kematian dan mimpi sewaktu tidur. Daripada dua persoalan inilah mereka membina kepercayaan tradisi mereka, iaitu setiap makhluk manusia dihidupkan oleh satu roh. Sebagaimana konsep tentang roh dapat menjelaskan gerakan, aktiviti dan perubahan dalam peribadi manusia, konsep roh ini juga dapat menjelaskan gerakan, aktiviti dan perubahan dalam peribadi makhluk lain seperti tanaman, sungai, angin, binatang, bintang dan planet. Seterusnya oleh kerana roh tidak memerlukan objek fizikal seperti Dewa. Menurut Taylor pula, dalam kebudayaan Timur, wujudnya kepercayaan *reinkarnasi*, kebangkitan dan kekekalan jiwa. Baginya, perkara-perkara tersebut dapat difahami menurut kepercayaan animist, sebagai cara untuk memanjangkan hayat kehidupan jiwa di waktu kematian. Oleh

Manual for Collection Oral Tradition with Special Reference to Southeast Asia, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982), 33.

¹⁶ S. Wojowasito, *Sejarah dan Kebudayaan Indonesia*, (Jakarta: Siliwangi, 1954), 14.

¹⁷ Doktrin ini menyamai konsep *reinkarnasi* atau penjelmaan kembali dalam ajaran Hindu. Kepercayaan ini timbul apabila setiap benda yang dianggap mempunyai tenaga yang dapat membinasakan dan menyelamatkan, sehingga setiap makhluk dianggap penjelmaan daripada nenek moyang yang sudah meninggal dunia. Dari sini juga timbul amalan menyembah nenek moyang tersebut. Lihat Ghazali Dunya, *Langgam Sastera Lama*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969), 52.

¹⁸ R. P. Soejono, “Prehistoric Indonesia”, dalam Haryati Soebadio (penyit), *Dynamics of Indonesian History*, (Amsterdam: North Holland Publishing Co, 1978), 13.

kerana roh dapat dipisahkan daripada badan, roh dapat hidup setelah mati dan menentukan nasibnya sendiri. Animisme seterusnya membawa kepada kebiasaan menyembah objek-objek tertentu yang dianggap suci dan penting. Walau bagaimanapun, menurut Taylor pula mereka tidak menyembah berhala atau obeejek-objek tersebut tetapi “*anima*” atau roh yang terdapat di dalam benda tersebut.¹⁹

Jadi datangnya agama Hindu di Nusantara tidak menghapus kebudayaan asli masyarakat pribumi melainkan menciptakan perpaduan keduanya, kerana agama Hindu sendiri mencintai toleransi dan harmonisasi. Kebudayaan lama tetap ada hanya disesuaikan dengan etika budaya Hindu, sehingga menambah kegusaran di Nusantara khususnya tanah Jawa. Hal itu terbukti pada masa pemerintahan kerajaan Majapahit, iaitu bersatunya Nusantara menjadi satu kekuatan dalam hidup rukun yang penuh kedamaian. Sehingga banyak unsur-unsur mitologi Majapahit itu masih bertahan dan dipertahankan oleh masyarakat moden sebagai warisan budaya nenek moyang dan identiti bangsa Indonesia.²⁰ Menurut rakaman sejarah, sebelum kedatangan Islam ke Aceh, masyarakat Aceh pada umumnya mempunyai kepercayaan yang terkenal sebagai animisme, dinamisme, pemujaan *hyang* (Dewa Pencinta).²¹ Sejarah rakaman jejak pengaruh kebudayaan tersebut dapat ditemukan hingga kini terutama pada tapak-tapak sejarah seperti benteng pertahanan kerajaan Indrajaya di Aceh Besar, iaitu benteng Indra Patra di Ladong, tapak Masjid Raya Indrapuri di Aceh Besar dan Gandapura di Bireun Aceh Utara. Kerajaan-kerajaan Aceh pra Islam seperti kerajaan Indrajaya, kerajaan Lamuri dan kerajaan Jumpa merupakan penganjur dan pelindung daripada kerajaan Hindu tersebut.²²

¹⁹ Daniel L. Pals, *Seven Theory of Primitive Religion*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 65.

²⁰ Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), 86.

²¹ Abdul Hadi Arifin, *Malikussaleh Reinterpretasi Penyebaran Islam Nusantara*, (Lhoksumawe: Unimal Press, 2005), 41.

²² M. Zainuddin, *Tarikh Aceh dan Nusantara*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), 41.

Pola keagamaan yang dominan ketika Islam memulai perubahan-perubahan besar di kepulauan Nusantara antara abad ke-13 hingga abad ke-17 adalah campuran animisme pagan dan mistisme yang mendominasi kepulauan ini selama tempoh agama Buddha dan Hindu.²³ Animisme terekpresi dalam bentuk pemujaan terhadap alam, yang mengakui keberadaan roh-roh pada manusia yang masih hidup, manusia yang sudah mati dan benda-benda mati. Pada zaman kekuasaan Hindu dan Buddha di Nusantara, antara abad ke-9 hingga abad ke-13, keyakinan animistik ini bertahan dalam bentuknya yang halus dan kuat berpengaruh terhadap dua agama tersebut.²⁴

Jadi, dapat dikatakan bahawa kepercayaan animisme dan dinamisme dapat merefleksikan tradisi sastra dan tradisi megalitik, serta kegiatan pewayangan atau upacara-upacara keagamaan lainnya, bahkan lebih jauh dari itu, doktrin ini melahirkan peraturan-peraturan atau ‘pantang larang’ tertentu yang mesti dipatuhi untuk mencapai kehidupan yang selamat.²⁵ Di Indonesia, kepercayaan yang melahirkan pemujaan terhadap nenek moyang ini juga merefleksikan suatu kesan. Antara kesan peninggalan tersebut ialah lukisan binatang yang terdapat di gua-gua di Irian Jaya. Lukisan itu memberi petunjuk tentang adanya upacara penghormatan terhadap roh nenek moyang. Lukisan binatang ini mungkin dimaksudkan sebagai simbol para leluhur mereka.²⁶

Jika dilihat pengaruh akulturasi pada ajaran Hindu dan Islam sangat jelas pengaruhnya di Indonesia, ajaran Hindu lebih terdahulu memasuki di Nusantara dan dapat diterima oleh masyarakat Indonesia. Untuk mengetahuinya dengan lebih lanjut, dapat diamati daripada adat-istiadat atau kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan umat Hindu. Pasca masa Hinduisme, tersebarlah agama Islam dengan mementingkan syariat-

²³ Kenneth Perry. Landon, *Southeast Asia: Crossroads of Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 138-139.

²⁴ Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim*, terj. Ruslani. (Jakarta : PT. Serambi Ilmu, 2004), 17.

²⁵ Mokhtar Mohd Dom, *Kepercayaan dan Pantang Larang*, (Kuala Lumpur: Federal Publications Nassim, 1977), 71.

²⁶ Zakaria Ahmad, “Sejarah Aceh Sebelum Islam”, (Makalah, Seminar tentang “Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh: 10-16 Julai 1978).

syariat Islam untuk kehidupan seharian maka berlakulah pertembungan antara ajaran Hindu dan Islam kerana justeru terjadilah akulturasi antara Hindu-Islam.²⁷

Pengaruh Hinduisme ke dalam budaya Aceh memang sangat telus dan kuat. Kebudayaan Aceh memiliki banyak persamaan dengan India.²⁸ Hal ini dapat dilihat dalam bahasa Aceh, pakaian, perhiasan dan lain-lain. Pergaulan masih berlaku dalam kalangan masyarakat yang beragama Hindu yang berasal dari India dan juga masyarakat yang beragama Islam. Bukan saja orang Keling, Madras dan Malabar, tetapi juga orang-orang Keling yang beragama dan orang-orang Cati yang belum mengenal Tuhan banyak datang berdagang ke Aceh.²⁹

Sebelum kemasukan dan perkembangan Islam, kerajaan Hindu lebih awal bertapak dan berkembang di Aceh. Dengan demikian adat budaya yang menjadi amalan bagi masyarakat Aceh saat itu adalah budaya Hindu. Masuknya Islam ke Aceh pada tahun 670-730 H masyarakat Aceh telah bertukar agama, daripada pemeluk agama Hindu menjadi pemeluk agama Islam, sementara itu amalan agama Hindu tetap berjalan dan diamalkan setiap hari. Hal ini terjadi kerana pengislaman pada masa itu berjalan secara perlahan-lahan. Hal-hal yang dianggap tidak merosakkan akidah Islam dibiarkan begitu sahaja sampai bertahun-tahun lamanya.³⁰ Mengenai keberadaan agama Hindu, seorang ahli sejarah Aceh membentangkan kajiannya dalam Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II, Zainuddin menyebutkan terdapat beberapa kerajaan Hindu di Aceh, seperti;

- a. Kota kerajaan Poli di Pidie (tahun 413M) dengan ibu kotanya Pugli.
- b. Kota kerajaan Sahe (Sanghela) yang datang dari pulau Ceylon di Ulee Glee Meureudu Pidie Aceh.

²⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 232.

²⁸ Cut Nyak Kusmiati, "Manusia dan Kebudayaan Aceh Menjelang Kedatangan Islam", dalam Ali Hasjmi (ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 88.

²⁹ *Ibid.*, 89.

³⁰ Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Atjeh*, (Medan: Monora, 1972), 6.

- c. Kota kerajaan di Indrapuri Aceh Besar
- d. Kota Kerajaan Indrapatra di Ladong Aceh Besar
- e. Kota kerajaan Indrapurwa di dekat Lam Pageu Kuala Pancu Aceh Besar.

Kesemua kota-kota Hindu tersebut sesudah kedatangan Islam dihancurkan segala jenis patung yang ada serta bekas-bekasnya. Di Ulei Glee Pidie dan Paya Tusi di daerah Meureudu masih wujud peninggalan sebuah patung yang terletak di sekitar rawa-rawa.³¹ Bahkan menurutnya lagi, masjid Indrapuri dibangun di atas runtuhannya candi. Pada tahun 1830, Haji Muhammad, yang lebih dikenali sebagai Tuanku Tambusi juga meruntuhkan candi-candi dan batunya kemudian dimanfaatkan untuk membangunkan sebuah masjid dan benteng-benteng.

Sebelum kedatangan agama Islam di Aceh, kebudayaan daerah ini berabad-abad lamanya dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu dan Buddha, terutama di daerah-daerah pantai yang terletak di laluan antarabangsa, sedangkan di pedalaman pengaruh animisme dan dinamisme masih kuat. Sisa-sisa daripada kepercayaan yang lama itu masih dapat dilihat dalam kehidupan masyarakat Aceh sehingga kini, walaupun mereka telah berabad lamanya memeluk agama Islam.

Pada masa perkembangan kerajaan Poli dan Sriwijaya, agama Buddha berkembang pesat di Aceh di samping agama Hindu. Peninggalan kedua-dua agama tersebut yang berupa bangunan, candi dan lain-lain seperti kita lihat di Jawa, sehingga kini belum dijumpai. Hal ini mungkin disebabkan pernah terjadi satu revolusi kepercayaan akibat berkembangnya agama Islam, sehingga bangunan-bangunan yang berbaur kepercayaan lama dihancurkan, kejadian yang sedemikian dapat dilihat di kemudian hari pada zaman kerajaan Aceh Darussalam, di mana buku-buku yang berisi

³¹ M. Zainuddin *Acheh Dalam Lintasan Sejarah*, (Makalah Pada Seminar Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh: 10-16 Julai 1978).

ajaran Hamzah Fansuri dan pengikut-pengikutnya dimusnahkan oleh lawannya yang mempengaruhi para penguasa bahwa ajaran yang dibawa oleh Hamzah Fansuri tersebut merupakan ajaran yang sesat. Kitab-kitab Hamzah Fansuri dan pengikutnya yang sekarang masih wujud, kebanyakan dijumpai di luar Aceh, yaitu di Malaysia dan Banten. Beberapa peninggalan purbakala banteng Indrapatra dan Indrapuri serta yang lain-lain lagi memiliki beberapa indikasi sebagai peninggalan zaman Hindu Buddha. Penemuan bekas buyung-buyung yang berisi abu jenazah di Lamno Daya Aceh Barat serta cerita rakyat mengenainya yang masih hidup di negeri itu, sebagai seorang penguasa Hindu yang gigih menentang orang-orang Islam dan banyak memberi keterangan baru tentang agama Hindu dan Buddha di Aceh.³²

Selain itu, Zainuddin juga berpendapat bahwa sebelum kedatangan bangsa Hindu ke Aceh, terlebih dahulu telah wujud penjajahan bangsa Arab dan bangsa Persia. Seterusnya, di Bireun Langsa Aceh Timur wujud suatu tempat atau kampung yang dinamai Aramiah dan Bajan yang mana Kampong Aramiah didiami oleh suatu suku bangsa yang berasal dari Palestin dan tempat itu dinamai Aramiah, menurut nama suku bangsanya. Di atas suatu bukit kecil ada satu bekas tapak kaki aulia yang dibangun di negeri itu sewaktu zaman purbakala dan bekas itu dari dahulu sehingga kini masih dipuja oleh masyarakat kampung dan nelayan-nelayan yang datang menziarahnya. Selain di Aramiah, bekas tapak kaki ini juga terdapat di hujung Perling, Telaga Tujuh dan di Kuala Bugak Perlak Aceh Timur. Tradisi pemujaan tapak kaki ini adalah kebudayaan Persia dan pemujaan tapak kaki ini terdapat juga di Teluk Tapak Tuan di Aceh Selatan.³³

Menurut para ahli sejarawan, kedatangan orang-orang India ke Aceh adalah seawal pada awal abad Masihi sedangkan pendapat S.M. Amin yang menyatakan

³² Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Sejarah Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), 52.

³³ *Ibid.*, 5.

pengaruh pertama terhadap bangsa Aceh yang datang daripada bangsa India ialah sekitar 2.500 SM. dan saat itu orang-orang India telah banyak menubuhkan beberapa perkampungan di Aceh.³⁴ Orang Hindu yang datang dari Hindia yang melalui laluan sebelah barat laut pulau Sumatra dan mereka tertarik dengan rempah-ratus yang ada di Nusantara. Sambil berniaga, mereka akan mengembangkan agama dan kebudayaan mereka di bumi Nusantara serta bergaul dan berkahwin dengan masyarakat setempat, sehingga pada abad ke-2 Masihi telah banyak orang Hindu yang menetap di Nusantara.³⁵

Asimilasi budaya Aceh pernah disinggung oleh Teuku Mansoer Leupeung, *Ulee balang* yang dikenal sebagai pujangga. Dalam bukunya yang terkenal hikayah Sanggamara, beliau mengisahkan tentang akulturasi dan pengaruh budaya Hindu dan Buddha dengan Islam yang terjadi di Aceh ditulis melalui sebuah syair yang sangat terkenal.

*Adat Aceh bak riwayat
Bacut sapat dudoe teuka
Peutama phon dalam kitab
Bangsa Arab nyang peuteuka*

*Nyang keudua bak Meulayu
Nibak Hindu dengan Jawa
Nibak Cina na sigeuteu
Adat badu ngon Manila*

*Bangsa Jawa ngon Meulayu
Le that teungku keunan teuka
Hingga rame nanggroe makmu
Meurah breuh bu meuhai lada*

*Bak peukayan dum ban laku
Ureung Hindu nyang peuteuka
Cuba tilek tingkah laku
Bajei Badu ladom pih na*

³⁴ S.M. Amin, *Sekitar Peristiwa Berdarah di Atjeh*, (Jakarta: Soerongan, 1956), 9.

³⁵ Ismail Jakup, *Sejarah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Wijaya, 1990), 9.

*Susoen bahsa Ara Meulayu
Barat timu bacut biza
Bahsa Arab na sigeuteu
Jampu bawu laen pih na.*³⁶

Senada dengan Teuku Mansoer Leupueung, menurut Muhammad Said dalam makalah budayanya pada Pekan Kebudayaan Aceh (PKA) II, menjelaskan pada tahun 1891, seorang peneliti asing bernama G K Nieman menemukan 150 patah perkataan bahasa Campa dalam bahasa Aceh. Demikian juga dengan bahasa Khmer (Kemboja) tetapi yang sangat dominan ialah bahasa Melayu dan bahasa Arab.³⁷ Tentang Hindu di Aceh, seperti yang pernah diungkapkan oleh sejarawan Belanda J.C Van Luer, mengatakan sejarah dan budaya Aceh sebelum kedatangan Islam dan bangsa Barat telah terisi dengan landasan Hindu-sentris.³⁸

Daripada penjelasan oleh para sejarawan di atas, maka secara jelas terlihat bahawa sebuah fakta sejarah di Aceh telah berkembangnya budaya dan kepercayaan animisme, dinamisme, Hindu dan Buddha. Budaya pra Islam tersebut sudah berakar umbi dalam kehidupan masyarakat Aceh. Kuatnya budaya pra Islam tersebut hingga masih dipraktikkan dalam amalan masyarakat Aceh walaupun mereka sudah beragama Islam. Masyarakat Aceh sangat menjunjung tinggi adat dan kebudayaannya. Bagi mereka adalah merupakan suatu keaiban sekiranya tidak mengamalkan adat istiadat yang sudah berabad diamalkan dalam kehidupan mereka. Perkara inilah yang menjadikan masyarakat Aceh terikat dengan adat dan kebudayaannya.

³⁶ Teuku Mansoer Leupeung, *Sanggamara*, (Michigan: Toekoe Mansoer Foundation, 1970), 19.

³⁷ Muhammad Said, "Aceh Dalam Lintasan Sejarah", (Makalah, Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II, Banda Aceh: 10-16 Julai 1978).

³⁸ Van Leur, *Indonesia Trade and Society*, (Gravenhage: W. Van Hoove, 1955), 261.

3.3 Sejarah Kedatangan Islam ke Aceh

Menurut Taufik Abdullah, hampir semua ahli sejarah berpendapat bahawa daerah Indonesia yang mula-mula dimasuki Islam adalah daerah Aceh.³⁹ Tentang di mana dan bila datangnya Islam ke Indonesia, para ahli sejarah berbeza pendapat. Tentang masanya, ada yang mengatakan pada abad pertama hijriyah, ke dua hijriyah, dan sebagainya. Manakala para sejarawan yang bersependapat iaitu di pesisir Sumatera bahagian utara, namun perbezaannya ada yang mengatakan di Perlak atau di Pase, manakala sebahagian yang lain juga mengatakan di Aceh Besar, Jaya atau di Barus.⁴⁰ Mengenai teori Islamisasi di Nusantara, para ahli sejarah terbagi menjadi tiga kelompok besar, iaitu pendukung (i) Teori Gujarat, (ii) Teori Persia dan (iii) Teori Mekah.

Teori pertama didukung oleh Snouck Hurgronje yang mengatakan Islam masuk ke Nusantara melalui wilayah-wilayah di benua India. Tempat-tempat seperti Gujarat, Bengali dan Malabar disebut sebagai awal kedatangan Islam di Nusantara. Dalam *L'arabie et Les Indes Neerlandaises*, Snouck mengatakan teori tersebut didasarkan pada pengamatan yang tidak terlihatnya peranan dan nilai-nilai Arab yang ada dalam Islam pada masa awal abad XII atau XIII. Snouck juga mengatakan, teorinya didukung dengan hubungan yang sudah terjalin lama antara wilayah Nusantara dengan daratan India. Sebetulnya teori ini dimunculkan pertama kali oleh Pijnappel, seorang sarjana dari Belanda. Namun, nama Snouck Hurgronje yang paling besar memancarkan teori Gujarat ini. Salah satu alasannya adalah kerana Snouck dipandang sebagai sosok yang mendalami Islam. Teori ini diikuti dan dikembangkan oleh banyak sarjana Barat lainnya.

Teori kedua ialah teori Persia. Tanah Persia disebut-sebut sebagai tempat awal kedatangan Islam di Nusantara. Teori ini berdasarkan kesamaan budaya yang dimiliki

³⁹ Taufik Abdullah, *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali, 1983), 4.

⁴⁰ A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 3.

oleh beberapa kelompok Islam dengan penduduk Persia. Teori ini meyakini bahwa Islam masuk ke wilayah Nusantara pada abad XII dan wilayah pertama tersebut ialah Samudera Pasai. Kedua-dua teori di atas mendapat kritikan yang cukup signifikan daripada teori ketiga iaitu teori Arabia.⁴¹ Menurut ahli sejarah dan kebudayaan Aceh Ali Hasjmy, teori Mekah lebih mendekati kebenaran dengan fakta-fakta yang dikemukakan. Teori Mekah hakikatnya adalah koreksi terhadap teori Gujarat dan bantahan terhadap teori Persia. Antara ahli yang menganut teori ini adalah T.W. Arnold, Crawford, Keijzer, Neimann, De Holander, SMN. Al-Attas dan Hamka.⁴²

Arnold menyatakan para pedagang Arab menyebarkan Islam ketika mereka mendominasi perdagangan Barat-Timur sejak abad awal Hijriyah, atau pada abad-VII dan VIII Masihi. Meskipun tidak terdapat catatan-catatan sejarah, andaian yang lebih tepat adalah mereka yang terlibat dalam penyebaran Islam di Nusantara. Andaian ini melihat kepada pertimbangan fakta-fakta yang disebutkan sumber China bahawa pada akhir suku ketiga abad ke-VII M, seorang pedagang Arab menjadi pemimpin kepada sebuah pemukiman Arab di pesisir Sumatera. Sebahagian daripada mereka yang telah melakukan perkahwinan dengan masyarakat tempatan yang kemudian membentuk komuniti masyarakat Muslim Arab dan tempatan. Anggota komuniti ini juga melakukan kegiatan penyebaran agama Islam. Argument Arnold di atas berdasarkan kitab *Ajaib al-Hind*, yang mengisytiharkan wujudnya komuniti Muslim di kerajaan Sriwijaya pada abad ke-X. Crawford juga mengatakan Islam di Nusantara dibawa langsung dari Arabia, meskipun interaksi penduduk Nusantara dengan muslim di timur India juga merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Sementara Keizjer memandang Islam yang datang ke Nusantara berasal dari Mesir berdasarkan persamaan mazhab kedua wilayah pada saat itu, iaitu mazhab Syafi'i. Sedangkan Neiman dan De Hollander

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Hilmy Bakar Almascaty, "Relasi Persia dan Nusantara Pada Awal Islamisasi," *Media Syari'ah*, 15, no. 1 (January-Juni 2013), 59.

memandang Islam datang dari Hadramaut Yaman, bukan Mesir. Sementara cendekiawan senior Nusantara SMN Al-Attas menolak penemuan epigrafi yang menyamakan batu nisan di Nusantara dengan Gujarat sebagai titik tolak penyebaran Islam di Indonesia. Batu-batu nisan tersebut diimport dari Gujarat hanya semata-mata pertimbangan jarak yang lebih dekat berbanding Arabia. Al-Attas menyebutkan bahawa bukti paling penting yang perlu dikaji dalam membahas kedatangan Islam ke Nusantara adalah karakteristik Islam di Nusantara yang disebut dengan “*teori umum tentang Islamisasi Nusantara*” yang didasarkan kepada kesusasteraan Nusantara dan pandangan dunia Melayu. Menurut Al-Attas, sebelum abad ke-XVII seluruh kesusasteraan Islam yang relevan tidak mencatat satupun penulis dari India. Pengarang-pengarang yang dianggap oleh Barat sebagai India ternyata berasal dari Arab, baik dari aspek etnik mahupun budaya. Nama dan gelaran pembawa Islam pertama ke Nusantara menunjukkan mereka adalah daripada kalangan bangsa Arab atau Arab-Persia. Diakui bahawa sebahagian daripada mereka datang melalui India, manakala sebahagian yang lain adalah daripada Arab, Persia, China, Asia Kecil dan Magribi (Maroko). Hal ini adalah kerana fahaman keagamaan mereka merupakan fahaman yang berkembang di Timur Tengah masa ketika itu bukan daripada India. Sebagai contoh adalah corak huruf, nama gelaran, hari-hari mingguan, kaedah hafazan al-Quran yang keseluruhannya menyatakan ciri tegas Arab.⁴³ Hujah ini didukung oleh sejarawan Azyumardi Azra dengan mengemukakan histografi tempatan meskipun bercampur mitos dan legenda, seperti hikayah Raja-raja Pasai, Sejarah Melayu dan lain-lain yang menjelaskan interaksi langsung diantara Nusantara dengan Arabia.⁴⁴

Dalam seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia di Sumatera Utara Medan Tahun 1963, antara lain disimpulkan bahawa:

⁴³ SMN. Al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamsation the Malaya-Indonesia Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1969), 29.

⁴⁴ Azyumarzi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), 19.

- a. Menurut sumber-sumber yang diketahui, Islam untuk pertama kalinya masuk ke Indonesia pada abad pertama Hijriyah (abad ketujuh-kelapan Masehi) dan langsung dari Arab.
- b. Daerah yang pertama didatangi oleh Islam ialah pesisir Sumatera dan setelah terbentuknya Masyarakat Islam, maka Raja Islam pertama berada di Aceh.
- c. Dalam proses pengislaman selanjutnya, masyarakat Indonesia juga turut serta dan aktif dalam pelbagai bahagian keagamaan.
- d. Mubaligh-mubaligh Islam yang lama sebagai penyar agama dan juga sebagai saudagar.
- e. Penyebaran Islam di Indonesia dilakukan secara damai.
- f. Kedatangan Islam ke Indonesia, membawa kecerdasan dan peradaban yang tinggi dalam membentuk keperibadian bangsa.⁴⁵

Pendapat tentang masuknya Islam ke Nusantara pada abad ke-7 juga diterima oleh Thomas W. Arnold yang merujuk kepada hasil penelitian yang dilaksanakan W. P. Groeneveldt.⁴⁶

Secara signifikan, para pedaganglah yang paling berjasa dalam penyebaran awal Islam ke Indonesia dan barangkali individu selepas mereka juga tertarik untuk melanjutkan pengembangan agama di sana. Manakala, bagi kaum bangsawan Indonesia, meskipun memeluk agama Islam dan sesekali menjadi penayang kepada para ulama, pada umumnya lebih tertumpu kepada ritual istana yang membawa mereka kepada perilaku yang menyimpang jauh daripada aturan keagamaan yang ketat.⁴⁷

Kunjungan Marcopolo ke Perlak (Aceh Timur sekarang) pada tahun 1291 membuktikan kekayaan dan kejayaan kesultanan Islam pertama di Asia Tenggara ini

⁴⁵ *Risalah Seminar Masuknya Islam ke Indonesia* (Medan: Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia, 1963), 265.

⁴⁶ W.P. Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled From Chinese Sources* (Jakarta: Bharatara, 1960), 14.

⁴⁷ Benda, Harry J. *The Crescent and The Rising Sun*. (Den Haag dan Bandung: Van Hoeve, 1958), 55.

terkenal melalui jalinan perdagangan dan hubungan multilateral, terutama dengan kerajaan-kerajaan di Asia Selatan. Kerajaan Islam pertama ini kemudian berkembang selanjutnya menjadikan Pasai sebagai pusat kerajaan yang lebih terkenal daripada pusat kerajaan awalnya. Seperti mana yang telah banyak dicatatkan bahawa kerajaan Pasai menjadi pengasas terbentuknya Kerajaan Aceh Darussalam yang mulai disatukan di bawah kepemimpinan Sultan Ali Mughayahsyah.⁴⁸

Tentang mengapa Islam sangat mudah berkembang dan diterima oleh masyarakat Aceh secara menyeluruh, ada dua faktor penting yang menyebabkan masyarakat Islam begitu mudah berkembang di Aceh, iaitu:

1. Kedudukan yang strategik dalam hubungannya dengan jalur Timur Tengah dan Tiongkok.
2. Pengaruh Hindu – Budha dari Kerajaan Sriwijaya di Palembang tidak begitu berakar kuat dalam kalangan rakyat Aceh kerana jarak antara Palembang dan Aceh cukup jauh.⁴⁹

Sedangkan Hasbullah dengan mengutip pendapat Muhammad Yunus, memperinci faktor-faktor yang menyebabkan Islam tersebar ke seluruh Nusantara, Antara lain:

1. Agama Islam tidak sempit dan berat melakukan aturan-aturannya, bahkan mudah ditiru oleh semua golongan manusia, bahkan untuk menganuti agama Islam cukup dengan mengucapkan dua kalimah syahadah saja.
2. Tugas yang mudah dan kewajiban Islam.
3. Penyebaran Islam dilakukan dengan cara beransur-ansur.
4. Penyebaran Islam dilakukan dengan bijaksana.

⁴⁸ James T Siegel, *The Rope of God*, (Berkeley: University of California Press, 1969), 4.

⁴⁹ Mustafa A. Abdullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 53.

5. Penyebaran Islam dilakukan dengan bahasa yang mudah difahami umum dan mudah difahami oleh golongan bawah dan golongan atas.⁵⁰

Selain para pedagang, sebetulnya Islam juga didakwahkan oleh para ulama yang datang untuk mengajarkan ajaran tauhid. Tidak hanya para ulama dan pedagang yang datang ke Nusantara, tetapi orang-orang Nusantara sendiri banyak juga yang mendalami Islam secara langsung ke sumbernya di Mekah atau Madinah. Sejarah mencatatkan bahawa kapal-kapal dan ekspedisi dari Aceh terus berlayar menuju Timur Tengah pada awal abad XVI. Bahkan pada tahun 974 Hijriyah atau 1566 Masihi dilaporkan sebanyak lima buah kapal dari kerajaan Aceh yang berlabuh di Bandar pelabuhan Jeddah. Ukhuwah yang terjalin erat di antara Aceh dan kekhalifahan Islam itu pula yang membuatkan Aceh menjadi sebutan sebagai Serambi Mekah. Kemuncak hubungan baik antara Aceh dan pemerintahan Islam terjadi pada zaman khalifah Usmaniyah. Bukan sahaja dalam hubungan dagang dan keagamaan, tetapi juga hubungan politik dan ketenteraan telah dijalinkan pada masa tersebut. Hubungan ini juga menjadikan angkatan perang Usmaniyah membantu mengusir Portugis dari pantai Pasai yang sudah dikuasai sejak tahun 1521.

Hamka dalam pidatonya pada acara Dies Natalis Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri ke-8 di Yogyakarta pada tahun 1958, melakukan pembetulan terhadap teori Gujarat. Teorinya disebut “Teori Mekah” yang menegaskan Islam berasal langsung dari Arab, khususnya Mekah. Teori ini ditegaskan kembali pada Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia di Medan. Hamka menolak pandangan yang menjelaskan Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13 dan berasal dari Gujarat. Hamka lebih mendasarkan teorinya pada peranan bangsa Arab dalam penyebaran Islam di Nusantara. Gujarat hanyalah merupakan tempat persinggahan dan Mekah merupakan

⁵⁰ Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 19.

pusat Islam, sedangkan Mesir sebagai tempat pengambilan ajaran. Hamka menekankan pengamatannya terhadap permasalahan terhadap mazhab Syafi'i yang istimewa di Mekah dan mempunyai pengaruh besar di Nusantara. Sayangnya hal ini kurang mendapat perhatian daripada ahli Barat, meskipun Schirke yang mendasarkan kepada laporan kunjungan Ibnu Bathuthah ke Sumatera. Hamka lebih mengetahui terhadap permasalahan mazhab yang dilakukan oleh Ibnu Bathuthah. Selain itu, Hamka juga menolak anggapan bahawa kedatangan Islam ke Nusantara pada abad XIII, sedangkan kedatangan Islam ke Nusantara jauh sebelumnya iaitu pada abad VII.⁵¹

Pandangan Hamka adalah selari dengan Arnold, Van Leur dan Al-Attas yang menekankan pentingnya peranan Arab, walaupun secara mutlak teori tersebut menolak peranan Arab dalam penyebaran Islam di Nusantara. Arnold sendiri telah mencatat bahawa bangsa Arab sejak abad kedua sebelum Masihi telah menguasai perdagangan di Ceylon (Srilangka). Memang tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang hubungan dagang tersebut sampai ke Nusantara, tetapi apabila dihubungkan dengan kepustakaan Arab kuno yang menyebutkan Al-Hind (India) dan pulau-pulau sebelah timurnya, kemungkinan Nusantara termasuk ke dalam wilayah dagang orang Arab pada ketika itu. Berikutan daripada keterangan Arnold, tidaklah menghairankan apabila pada abad VII telah terbentuk perkampungan Arab di Sumatera yang disebut pelancong China, seperti disebutkan Arnold dan Van Leur.⁵²

Van Leur menulis bahawa para penyebar Islam ke kawasan ini adalah para pedagang. Oleh itu, motif ekonomi dan politik menjadi penting sebagai motif masuknya Islam ke daerah ini. Sementara Schrieke menolak konsep ini, bahkan mengajukan pendapat bahawa ancaman Kristian (bangsa Portugis, Inggeris dan Belanda) sebagai

⁵¹ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), 29.

⁵² Hilmy Bakar Almascaty, "Relasi Persia dan Nusantara Pada Awal Islamisasi," *Media Syari'ah*, 15, no. 1 (January-Juni 2013), 60.

pendorong utama penduduk Nusantara untuk memeluk Islam. Penyebaran Islam secara luas di Nusantara ini adalah terhasil daripada pertarungan antara Islam dan Kristian. Agama Islam diwakili oleh pedagang, sementara agama Kristian diwakili oleh pihak Kolonial seperti Portugis. Keagresifan pihak Kolonial itu jelas membuat masyarakat lebih memilih Islam sebagai keyakinan baharunya. Menurut A.H. Johns, kendati tetap menganggap keberadaan para pedagang memainkan peranan bagi islamisasi penduduk Nusantara, namun baginya penyebaran Islam paling penting di kawasan Nusantara ini bukanlah pedagang, melainkan para sufi. Sejak abad ke-13M, para sufi ini berjaya mengislamkan penduduk Nusantara, khususnya masyarakat Aceh. Keberhasilan ini adalah disebabkan oleh para sufi berjaya melakukan revolusi kaunseling, iaitu menyajikan Islam sedemikian rupa agar mampu menyesuaikan ajaran-ajaran Islam dengan kepercayaan tempatan. Motif mereka menyebarkan Islam tidak lain adalah demi agama Islam itu sendiri, hal ini kerana agama Islam sering kali memerintahkan umatnya menyebarkan Islam ke seluruh alam semesta.⁵³

Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara sejak abad ke-13. Dalam “teori sufi” yang diajukan Johns ini, para sufi berhasil mengislamkan sebagian besar penduduk Nusantara kerana kemampuan mereka menyajikan Islam dalam kemasan yang menarik, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kesinambungan, perbandingan perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan tempatan. Untuk memperkuat hujah “teori sufi” yang diajukannya, Johns menggunakan tasawuf sebagai sebuah kategori dalam kesusasteraan dan sejarah Melayu-Indonesia untuk memeriksa sejumlah sejarah tempatan.⁵⁴

⁵³ Azyumarzi Azra, *Jaringan Ulama*, 12-19.

⁵⁴ *Ibid.*, 13.

Kepulauan Melayu merupakan gerbang utama yang terkehadapan bagi pelayaran ke timur, oleh demikian tidak hairanlah jika kerajaan-kerajaan Islam awal seperti Samudra Pasai (1270-1514 M) dan Malaka (1400-1511 M) muncul di sini. Kerajaan-kerajaan ini tumbuh daripada pelabuhan atau bandar dagangan dan menjadi kerajaan Islam setelah rajanya memeluk agama Islam. Dengan munculnya kerajaan-kerajaan ini maka perlembagaan Islam, termasuk lembaga pendidikan dapat didirikan. Kesemua ini yang memungkin penyebaran agama Islam dan transformasi budayanya dapat dilakukan.

Faktor lain kepesatan perkembangan Islam di Nusantara ialah mundurnya perkembangan agama Hindu dan Buddha, mengikuti surutnya kerajaan Hindu dan Buddha begitu juga surutnya peranan politik. Pada abad ke-13 M ketika agama Islam mulai berkembang pesat di kepulauan Melayu, maka berlakunya kemunduran kerajaan Sriwijaya atau Swarnabhumi. Pusat imperium Buddhis di Nusantara ini mulai mengalami kemunduran disebabkan pemberontakan dua kerajaan Hindu Jawa – Kediri dan Singasari – disusul dengan krisis ekonomi yang membelitnya. Seabad berikutnya, negeri ini diserbu sebanyak dua kali oleh Majapahit yang merupakan sebuah imperium Hindu yang mulai bangkit di Jawa Timur. Serbuan terakhir pada penghujung abad ke-14 M menyebabkan negeri itu hancur dan tamat riwayatnya.⁵⁵

Mundurnya kerajaan Sriwijaya menyebabkan daerah-daerah taklukannya melepaskan diri dan muncul menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang merdeka. Antaranya ialah Lamuri, Aru, Pedir, Samalangga dan Samudra di pantai timur, dan Barus di pantai barat. Menjelang akhir abad ke-13 M, kerajaan-kerajaan kecil itu bersatu dan bergabung di bawah satu imperium baru, Samudra Pasai. Setelah rajanya yang pertama, Meurah Silu memeluk agama Islam dan bertukar nama menjadi Malik al-Saleh, kerajaan ini

⁵⁵ Wolters, O. W, *The Fall of Sriwijaya in Malay History* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1970), 99.

berubah menjadi kerajaan Islam. Pada tahun 1340 M Sriwijaya diserbu oleh Majapahit yang menjadikan negeri itu semakin lemah dan hilang kedudukan. Sebaliknya Samudra Pasai, walaupun digempur oleh Majapahit dan banyak harta kerajaan yang dirampas, namun kewujudannya terus kekal sebagai bandar dagangan utama di Selat Malaka.⁵⁶

Perkahwinan juga menjadi salah satu metode dakwah para walisongo. Misalnya, perkahwinan puteri Campa yang beragama Islam dengan putera mahkota raja Majapahit melahirkan putra yang dikemudiannya menjadi pengasas kepada kerajaan Islam Demak, iaitu Raden Fatah (berkuasa 1478-1518 M). Seterusnya, Maulana Ishak mengahwini puteri Blambangan dan melahirkan Sunan Giri (Gresik).⁵⁷

Perkahwinan menjadi salah satu modus dakwah para walisongo untuk memperkukuh legitimasi sosial dan politik Islam dalam lingkungan penguasa Majapahit serta memberikan tensi darah para bangsawan Jawa dan aura keilahian kepada keturunan mereka.

3.4 Struktur Sosial Masyarakat Aceh

Struktur sosial masyarakat Aceh diatur berdasarkan hukum yang dibuat oleh kerajaan yang dikenal dengan *Qanun Meukuta Alam al-Asyi* (undang-undang kerajaan Aceh). Qanun tersebut menegaskan kekuasaan tertinggi berada dalam tangan sultan, sedangkan kekuasaan agama berada di tangan ulama. Di bawah kekuasaan sultan terdapat *ulei balang* (hulu balang) yang menguasai wilayah tertentu dengan hak otonomi yang luas. *Ulei balang* membawahi beberapa *imeum mukim* dan di bawah *imeum mukim* terdapat beberapa *geuchik* (ketua kampung). *Geuchiek* dipilih oleh *tuha peut* dan *tuha lapan* yang terdiri daripada tokoh-tokoh desa.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), 227.

⁵⁸ A.K. Jakobi, *Aceh Daerah Modal*, (Jakarta: Yayasan Seulawah, 1998), 39.

Masyarakat Aceh terdiri daripada beberapa struktur sosialnya yang terdiri daripada:

1. Masyarakat awam, yang terdiri dari perbagai suku atau bangsa yang menetap di Aceh.
2. Kaum hartawan atau orang kaya yang memiliki harta dan berdekatan dengan pusat kekuasaan.
3. Kaum bangsawan atau dikenali dengan sebutan *Teuku*, yang mendapat kepercayaan dari sultan untuk menguasai wilayah-wilayah tertentu.
4. Kelompok *habib*, iaitu mereka yang mendakwa diri sebagai keturunan Nabi Muhammad, datang dari Mekah, Madinah, Yaman dan Hadharamaut serta kedudukan mereka sangat terhormat pada kaca mata masyarakat Aceh. Kebiasaanya dipanggil dengan istilah *Sayyid*.
5. Kaum ulama atau cendikiawan, iaitu alumni pendidikan tradisional. Mereka biasanya dipanggil *Teungku* kerana ahli dalam bidang agama.⁵⁹

Selanjutnya, sistem pemerintahan kerajaan Aceh Darussalam yang tersusun dari *gampong*, *mukim*, *nanggrou*, *sagoe* dan kerajaan. Kelima-lima istilah tersebut dapat dijelaskan seperti berikut:

1. *Gampong* (kampung), dipimpin oleh seorang *Geuchiek* (kepala kampung). Di setiap *Gampong* terdapat sebuah *meunasah* (surau) yang dipimpin oleh seorang *imum* (imam). *Gampong* diberikan hak khusus oleh Sultan dalam mengelola pemerintahan di setiap kampung.
2. *Mukim*, iaitu gabungan daripada beberapa *gampong* dan gabungan paling manima ialah sebanyak lapan *gampong*. *Mukim* dipimpin oleh seorang *Imum Mukim* dan seorang *Kadhi Mukim* (hakim tingkat mukim) serta dibantu oleh beberapa orang

⁵⁹ Syarifuddin Tippe, *Aceh di Persimpangan Jalan*, (Jakarta: Cindesindo, 2000), 3.

wakil. Dalam setiap *mukim* didirikan sebuah masjid untuk solat jama'ah dan solat Jumaa't.

3. *Nanggroe*, biasanya disebut daerah *ulei balang* terdiri daripada tiga sehingga sembilan *mukim*, *Nanggroe* dipimpin oleh seorang *ulei balang* dan dibantu oleh seorang *Kadhi Nanggroe* dan memiliki hak otonomi khusus dalam batas-batas tertentu.
4. *Sagoe*, ialah gabungan daripada beberapa *nanggroe*. *Sagoe* ini dipimpin oleh seorang panglima disebut sebagai Panglima *Sagoe* (Acheh: Pang *Sagoe*).
5. *Kerajaan*, dengan nama lengkapnya, Kerajaan Acheh Darussalam yang dipimpin oleh seorang raja yang bergelar Sultan *Imam Malik al-'Adil* dan dibantu oleh seorang *Kadhi* kerajaan yang bergelar *Qadli Malik al-'Adil*.⁶⁰

Struktur seperti di atas tidak sepenuhnya diaplikasi atau diterapkan ke dalam sistem pemerintahan yang berlaku sekarang. Namun demikian, beberapa istilah lama seperti *nanggroe*, *mukim* dan *gampong* atau *meunaah* masih diguna pakai sehingga kini. Sedangkan struktur pemerintahannya sudah berubah kerana mengikuti struktur yang diterapkan oleh Pemerintah Jakarta. Sejak Acheh diberi kuasa atonomi, beberapa istilah popular dalam struktur pemerintahan masa lampau mulai digunakan kembali dengan sedikit modifikasi yang disesuaikan dengan konteks terkini.

3.5 Dayah Sebagai Pusat Pengajian Agama di Acheh

Dalam bahasa Acheh, istilah untuk menyebut lembaga pendidikan yang dikenal dengan sebutan *pesantren* di Jawa, *suraau* di Padang, *pondok* di Semenanjung Melayu, dan *phono* di Thailand adalah *Dayah*.⁶¹ Kata *Dayah* juga sering diucapkan *deyah* oleh

⁶⁰ A. Hasjmy, *50 Tahun*, 31-32.

⁶¹ James Siegel, *The Rope of God*, (Los Angeles: University of California Press, 1969), 48.

sebahagian masyarakat Aceh, diambil dari perkataan Bahasa Arab iaitu *Zawiyah*,⁶² yang secara literal bermakna sebuah sudut, diyakini oleh masyarakat Aceh pertama kali digunakan sudut masjid Madinah ketika Nabi Muhammad berdakwah pada masa awal kemunculan Islam.⁶³ Orang-orang ini yang merupakan sahabat Nabi, kemudian menyebarkan Islam ketempat-tempat lain. Pada abad pertengahan, perkataan *zawiyah* difahami sebagai pusat agama dan kehidupan mistik dari penganut tasawuf, oleh itu didominasi hanya oleh ulama perantau yang telah dibawa ketengah-tengah masyarakat.⁶⁴ Kadang-kadang badan ini dibangun menjadi sekolah agama dan pada saat tertentu juga *zawiyah* dijadikan sebagai pondok bagi pencari kehidupan spiritual.⁶⁵ Kemungkinan besar Islam yang dibawa dan disebarkan oleh para pendakwah tradisional Arab dan sufi menjadi satu indikasi bagaimana *zawiyah* diperkenalkan di Aceh.

Kendatipun dayah dianggap sama dengan pesantren di Jawa dan surau di Sumatera Barat, namun ketiga-tiga lembaga pendidikan tersebut tidaklah sama dari aspek latar belakang sejarahnya. Pesantren sudah wujud sejak sebelum kedatangan Islam di Indonesia.⁶⁶ Dalam hal ini, Sugarda Poerbakawatja telah meneliti bahawa pesantren lebih mirip kepada lembaga pendidikan Hindu berbanding dengan Arab, meskipun lembaga tersebut memiliki karakteristik lembaga pendidikan Islam.⁶⁷ Istilah pesantren diambil dari perkataan santri mendapat penambahan pe di depan dan an di akhir, dalam bahasa Indonesia bermakna tempat tinggal santri, tempat di mana para

⁶² C. Snouck Hurgronje, *The Atjehnese*, (Leiden: E.J.Brill, 1906), 63.

⁶³ Tgk. Mohd Basyah Haspy, *Appresiasi Terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Terhadap Tata Krama dan Kehidupan Dayah*, (Banda Aceh: Panitia Seminar Apresiasi Pesantren di Aceh Persatuan Dayah Inshafuddin, 1987), 7.

⁶⁴ H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J.Brill, 1961), 657.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Sudirman Tebba, "Dilema Pesantren Belenggu Politik dan Pembaharuan Sosial" dalam M. Dawam Raharjo (ed), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), 268.

⁶⁷ Soegarda Poerbakawatja, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, (Jakarta: Gunung Agung, 1970), 17.

pelajar mengikuti pelajaran agama. Istilah santri diambil dari kata *shastri* (castri =India), dalam Bahasa Sanskrit orang yang mengetahui kitab suci agama Hindu.⁶⁸

Pada abad pertengahan, perkataan *zawiyah* difahami sebagai pusat agama dan kehidupan mistik dari penganut tasawuf, oleh itu tradisi keagamaan dan pembelajaran di dayah didominasi oleh ulama perantau, kemudian tradisi dayah itu dibawa ketengah-tengah masyarakat.⁶⁹ Perkembangan awal daripada tradisi pembelajaran di dayah ini bertempat di Baghdad, tetapi dalam perkembangan selanjutnya ia berkembang keseluruh negara muslim lainnya. Kenyataan tersebut terbukti dari pernyataan al-Jumbulaty bahawa di Maghribi dayah dibangun berbentuk masjid yang di menempatkan orang-orang sufi atau sengaja dibangun pada kuburan wali Allah swt. Sementara sebahagian yang lain, dayah sama seperti madrasah diniyah yang didatangi oleh orang-orang yang berasal dari tempat yang jauh. Dari itu dapat difahami bahawa dayah sudah ada bukan saja di pusat kemajuan ilmu pengetahuan ketika itu, iaitu Iraq, tetapi juga telah berkembang di Afrika Utara. Manakala di sebahagian gurun Sahara Afrika Utara tempat demikian disebut pula *ribat* yang dihuni oleh jama'ah sufi, bahkan institusi ini sempat berkembang menjadi kekuatan politik yang menguasai Maghribi sampai ke Andalusia yang dikenal sebagai kaum *murabtin* ertinya kalangan orang *ribat*.⁷⁰

Setiap Raja yang berkuasa di Aceh di dampingi oleh ulama yang memiliki dan memimpin sebuah dayah.⁷¹ Setiap dayah mempunyai perlembagaan pendidikan tersendiri yang mana setiap Dayah di Aceh berfungsi sebagai pusat pengajian agama, benteng terhadap kekuatan melawan penjajah dan merupakan lembaga pendidikan yang cukup popular di Aceh.⁷²

⁶⁸ C.C. Berg, H.A.R. Gibb, ed., *Whither Islam? A Survey of Modern Movement in the Muslim World*, (London: Victor Gollancz & Ltd., 1932), 257.

⁶⁹ H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1961), 657.

⁷⁰ Tim Penulis Pusat Pengembangan Dayah dan Madrasah IAIN Ar-Raniry *Pengembangan Dayah dalam Perspektif Ulama Dayah*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2007), 54.

⁷¹ Istilah Ulama adalah plural dari kata alim, ertinya, seseorang yang mempunyai ilmu pengetahuan yang luas, dan dalam tingkatan tertinggi. Lihat D.B. Mc. Donald, Ulama dalam M. Th. Houtma, *First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, (Leiden: E.J. Brill, 1987), 994.

⁷² Munawiyah et al., *Sejarah Peradaban Islam* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009), 218.

Sebagai pusat *Islamic studies* di Nusantara, dayah di Aceh merupakan pusat pengkajian Islam. B. Schiere dalam bukunya *Indonesian Sociological Studies* menjelaskan Aceh adalah pusat perdagangan Muslim India dan ahli fikirnya (ulama-ulama dan kaum cendikiawan) berkumpul sehingga Aceh menjadi pusat kegiatan pengajian Islam.⁷³

Lembaga-lembaga kajian ilmiah tersebut terdiri dari beberapa dayah, seperti;

- a. Balai Setia Ulama (jawatan pendidikan)
- b. Balai Jama'ah Himpunan Ulama yang merupakan kelab pengajian yang dianggotai oleh para ahli agama.
- c. Balai Setia Hukama (Lembaga Pengembangan Ilmu Pengetahuan).

Antara lembaga pendidikan yang terdapat di sana, meliputi;

- a. Meunasah (pendidikan peringkat dasar)
- b. Rangkang (pendidikan peringkat menengah)
- c. Dayah (pendidikan peringkat tinggi).⁷⁴

Sebelum kedatangan Belanda ke Aceh, dayah sering dikunjungi oleh orang-orang dari luar Aceh seperti Daud al-Fattani dari Pattani Thailand yang kemudian terkenal sebagai ulama terkemuka dan penulis terkenal serta guru yang dihormati oleh murid-murid muslim Asia Tenggara di Mekah. Beliau pernah mengunjungi Aceh pada tahun 1670 dan mendapat pendidikan selama dua tahun bersama Muhammad Zain al-Faqih al-Jalal al-Din al-Asyi. Muhammad Zain al-Faqih adalah salah seorang pemimpin

⁷³ Schrieke. *Indonesia Sociological Studies*, (Bandung: W. van Hoeve. 1956), 258.

⁷⁴ M. Yahya Harun, *Sejarah Masuknya Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Bina Usaha, 1986), 7.

dayah di Aceh dan penulis kepada dua buah kitab yang sangat terkenal, iaitu *Kash al-Kiram fi Bayan al-Niyyat fi Takbirat al-Ihram* dan kitab *Talkis al-Falah fi Bayan al-Talaq wa al-Nikah*.⁷⁵

Ketika Islam datang, penubuhan institusi-institusi tersebut adalah terarah kepada Islam. Perbezaan lain antara pesantren dan dayah ialah pesantren merupakan kelas pengajian bagi peringkat kanak-kanak sementara dayah hanya tertumpu kepada pengajian kelas orang dewasa sahaja. Syarat minimum kelayakan kemasukan di dayah adalah telah tamat menempuhi sekolah dasar, iaitu mampu membaca al-Quran dan boleh menulis tulisan Arab.⁷⁶ Penting juga dicatat bahawa dayah, seperti pesantren mungkin juga dipengaruhi oleh perlembagaan pendidikan Hindu, kepercayaan Hindu telah berada di Aceh sebelum kedatangan Islam. Meskipun tidak begitu kuat pengaruhnya seperti yang terjadi di Jawa.⁷⁷ Dalam beberapa hal, perlembagaan-perlembagaan ini mempunyai persamaan di mana para pelajar diharuskan menetap di kampus, yang mana di sana terdapat rumah-rumah disediakan untuk kegunaan para guru dan pembantunya, asrama siswa, sebuah masjid atau musalla (masjid kecil) dan ruang-ruang belajar untuk para pelajar.⁷⁸

Menurut A. Hasjmy, sejarawan dan budayawan Aceh terkemuka, setelah Kerajaan Islam Peureulak pertama kali berdiri pada bulan Muharram tahun 225 H. (840 M), sultan mendirikan beberapa institusi pendidikan Islam. Sultan juga meminta para Ulama dari Saudi Arabia, Persia dan Gujarat untuk mengajar di institusi ini, agar menghasilkan sarjana Islam yang mampu mengembangkan ajaran Islam di seluruh

⁷⁵ M. Hasbi Amiruddin, *The Respon of The Ulama Dayah to The Modernization of Islamic Law in Aceh*, (Disertasi Master: Institut of Islamic Studies Mc Gill University Montreal, 1994), 54.

⁷⁶ Muhammad Hakim Nyak Pha, *Appresiasi Terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Tatakrama Dayah*, makalah disampaikan pada Seminar Appresiasi Dayah Persatuan Dayah Inshafuddin di Banda Aceh, 1987, 8

⁷⁷ P.A. Hosein Djajadiningrat, "Islam in Indonesia," dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam The Straight Path: Islam Interpreted by Muslim*, (New Delhi: Motilal Nanarsidass, 1958), 375.

⁷⁸ M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, (Lhoksumawe: Nadiya Foundation, 2003), 36.

Acheh. Sultan telah membangunkan sebuah dayah yang dinamakan Dayah Cot Kala. Dayah ini dipimpin oleh Teungku Muhammad Amin atau lebih dikenali dengan sebutan Teungku Chik Cot Kala. Setelah Cot Kala memimpin selama kurang lebih sepuluh tahun, Teungku Chik Cot Kala Muhammad Amin dinobatkan sebagai raja Peureulak keenam dengan gelaran Sultan Makhdum Alaidin Malik Muhammad Amin Syah Johan Berdaulat, yang memerintah pada tahun 922-946 M.⁷⁹ Institusi pendidikan ini merupakan institusi Pendidikan Tinggi Islam pertama di Kepulauan Nusantara. Para Ulama yang tamat pengajian daripada institusi ini kemudian menyebarkan Islam ke wilayah lain di Aceh serta mendirikan dayah-dayah lain.⁸⁰ Pada masa-masa berikutnya tertubuh dan berkembang pesat dayah-dayah lain di seluruh Aceh, seperti Dayah Seuruleu yang dipimpin oleh Syeikh Sirajuddin pada zaman Sultan Makhdum Alaidin Malik Mahmud Syah (1012-1059 M). Dayah Blang Peria di bawah pimpinan Syeikh Ja'kub pada zaman pemerintahan Maha Raja Nurdin Sultan al-Kamil (1155-1210M). Dayah Batu Karang di bawah pimpinan Teungku Ampon Tuan pada zaman pemerintahan Raja Muda Sedia (1353-1398 M) yang memerintah Kerajaan Islam Teumieng. Dayah Reumpet dipimpin oleh Teungku Muhammad Yusuf yang terkenal dengan Teungku Chiek di Reumpet. Beliau hidup pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1607-1636 M). Dayah Tiro di bawah pimpina Syeikh Faih Abdul Wahhab Haitamy pada zaman Kerajaan Aceh Darusalam, Sultan Alaidin Muhammad Syah (1781-1795 M). Dayah Tanoh Abei dipimpin oleh Syeikh Idrus Basyah pada zaman Kerajaan Aceh Darussalam iaitu Sultan Alaidin Muhammad Daud Syah (1823-1836 M). Dayah Meunasah Blang dipimpin oleh Syeikh Abdullah kemudian terkenal dengan Teungku Chiek Meunasah Blang. Beliau hidup pada zaman Sultan Ibrahim Alaidin Mansur Syah (1857-1870 M). Dayah Pante Geulima, dipimpin

⁷⁹ M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh: Ajdam Iskandar Muda, 1968), 6.

⁸⁰ A. Hasjmy, "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah", *Sinar Darussalam*, No. 63 (1975), 7-9.

oleh Teungku Chiek Pante Geulima yang hidup pada zaman Sultan Alaidin Muhammad Syah (1870-1874)M. Teungku Chiek Pante Geulima ini kemudian terkenal sebagai pengarang Hikayah Malem Dagang.⁸¹

Snouck Hurgronje menyebutkan beberapa nama dayah yang telah wujud sebelum kedatangan Belanda, seperti Dayah Ie Leubeu dan Dayah Tiro, kedua dayah tersebut berada di Aceh Pidie manakala Dayah Lamnyong, Dayah Kreung Kale dan Dayah Tanoh Abee, semuanya berada di Aceh Besar. Namun demikian, tidak dinyatakan waktu bagi dayah-dayah tersebut didirikan.⁸²

Pada zaman kesultanan, dayah mempunyai tiga peringkat pengajian, iaitu *ranggang* (junior), *bale* (senior) dan *dayah Manyang* (Universiti). Di beberapa wilayah hanya terdapat dayah junior (rendah) dan senior (menengah) sahaja, sedangkan di tempat lain walaupun dalam jumlah yang agak terbatas para pelajarnya masih ada *dayah manyang* atau dayah peringkat tinggi. Meskipun demikian, di sebahagian tempat tertentu juga menyediakan tiga peringkat pengajian sekaligus.⁸³

Kitab yang dipelajari di *dayah ranggang* ialah kitab-kitab seperti tulis-baca Jawoe (tulis Arab Bahasa Melayu), juz ‘amma (Quran kecil), doa dan amali solat dan akidah Islamiyah. Kitab yang terkenal mengenai akidah untuk peringkat ini adalah *Masailal Muftadi li ikhwanil Muftadi* yang ditulis oleh Ulama Aceh yang bernama Teungku Chik di Leupeu (Syekh Dawud Rumi) iaitu sebuah kitab yang terkenal dan dibaca oleh hampir semua umat beragama Islam di Nusantara sehingga kini.⁸⁴ Kitab mengenai hukum Islam adalah *Bidayahul Hidayah* juga hasil karya Ulama Aceh iaitu Syekh Muhammad Zain bi Al Faqih Jalaluddin.⁸⁵

⁸¹ A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 57.

⁸² C. Snouck Hurgronje, *The Atjehnese*, 63.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Ali Hasjmy, *Hikayah Perang Sabi Menjiwai Perang Aceh lawan Belanda*, (Banda Aceh: Firma Farabi, 1971), 13.

⁸⁵ Teungku Muhammad Dawud Zamzami (Ketua Perhimpunan Dayah Seluruh Aceh), dalam temu bual dengan penulis di Banda Aceh, 25 Mei 2015.

Sementara itu, pada peringkat rangkang, antara kitab yang menjadi rujukan adalah berbahasa Arab, seperti dalam bidang (1) *Nahwu* dengan segala kitab-kitabnya: *Tahrirul Aqwal*, *Matan al-Jurumiyah* dan *Mutammimah*, (2) *Sharf: Matan Bina Salsalul Madkhal*, *Al Kailani*, *al-Mathlub*, (3) *Fikih: Matan Taqrib*, *Fathul Qarib* atau *al-Bajuri*, *Fathul Mu'in* atau *I'anatut Talibin*, (4) *Tauhid: Matan as Sanusi*, *Kifayahul Awam* dan *Hududi*, (5) *Ushul Fikih: al-Waraqat*, *Latiiful Isharah*, *Ghayahul Wusul*, (6) *Mantiq: Matan as Sullam*, *Idhahul Mubham* (7) *Al Balaghah: Majmu' Khamsir Rassail*, *Al Bayan*, (8) *Tasawwuf/akhlak : Maraqi al 'Ubudiyah*, *Tanbih al Ghafilin*, (9) Kitab-kitab lainnya dipelajari sesuai mengikut pimpinan dayah tempatan dan juga boleh berlaku perbezaan mengikut kepada pemimpin dayah tersebut. Kitab-kitab tersebut dipelajari sehingga tamat dan seterusnya boleh melanjutkan pengajian ke peringkat yang lebih tinggi iaitu peringkat atas. Hampir setiap wilayah di Aceh memiliki dayah yang merupakan tempat menimba ilmu agama bagi masyarakat tempatan. Oleh yang demikian, setiap dayah dipimpin oleh seorang Ulama yang memiliki kemampuan ilmu agama.

Fungsi yang paling dominan yang dilakukan oleh ulama adalah mengajar ilmu agama di dayah dan sekali gus telah menyebarkan pendidikan tersebut bagi rakyat Aceh. Pada zaman kesultanan, tidak wujud institusi pendidikan lain selain dayah yang tersedia di Aceh. Oleh itu, semua tenaga pengajar pada ketika itu adalah dalam kalangan para ulama dan semua individu terpelajar, baik dari kalangan raja atau komander ketenteraan yang menghabiskan pengajian pada peringkat dayah. Misalnya Iskandar Muda, raja yang terkenal dengan kejayaan Kerajaan Islam Aceh yang pernah menjadi murid kepada Syams al-Din al-Sumatrani.⁸⁶

Justeru, dayah-dayah inilah yang menjadi tempat kepada para pemuda Aceh untuk menimba ilmu dan merupakan jalan keluar bagi para pemuda yang belum

⁸⁶ Iskandar, *De Hikayah Atjeh*, (S-Gravenhage: N. V. De Nederlandshe Boek-en Steendrukkerij, V.H.H.L Smits, 1959), 137.

mempunyai tujuan keberadaannya dalam masyarakatnya. Kebiasaan dayah-dayah terletak di luar desa atau kampung, bagi mereka yang keluar menuntut ilmu disebut *meudagang* atau usaha mencari rezeki di luar kawasan. Dayah, teungku atau ulama merupakan individu yang mengembangkan ilmu dan pendidikan keislaman serta peraturan komunikasi sosial dan di pihak lain secara keupayaan merupakan kawalan peraturan bagi perwujudan kekuasaan dari sultan.⁸⁷

Setiap dayah di Aceh yang dipimpin oleh ulama atau *Teungku* adalah jelas sebagai pusat pertumbuhan pengetahuan Islam. Walau bagaimanapun, institusi dayah juga merupakan tempat komunikasi sosial, bahkan kadang kala juga menjadi institusi kawalan sosial terhadap kekuasaan. Oleh itu, sejak abad ke-XVII, ulama Aceh sudah terlibat dalam pembaharuan sosial kemasyarakatan dan keagamaan, ketika mereka melihat bahawa praktik keagamaan sudah mengalami kemunduran dan ajaran agama banyak menyimpang daripada pemahaman mereka.⁸⁸

Dalam membangun dan mendirikan dayah, para ulama menggunakan sumber kewangan peribadi dan tidak mengambil sebarang bantuan daripada pihak kerajaan mahupun dalam bentuk yayasan. Dalam mendidik dan melahirkan para pelajar, bukan hanya menguasai kitab dan ilmu-ilmu agama bahkan juga mempelajari nilai-nilai kemasyarakatan. Majoriti alumni dayah menjadi ulama dan tokoh masyarakat ketika mereka kembali ke kampung halamannya. Hal ini menunjukkan bahawa dayah memiliki potensi besar dalam mengembangkan pendidikan dan sosial kemasyarakatan.⁸⁹

Dalam konteks dayah, Abdullah Syukri Zarkasyi menulis bahawa hakikat dayah sebenarnya terletak pada jiwanya atau isinya, bukan pada kulitnya, sedangkan

⁸⁷ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat* (Jakarta: LP3ES, 1987), 170.

⁸⁸ M. Hasbi Amiruddin, *Ulama*, 13.

⁸⁹ Misnawati, *Pengaruh Manajemen Pendidikan Dayah Salafiyah di Aceh Terhadap Pendidikan Masyarakat dalam Dinamika Studi Keislaman*, (Langsa: STAIN Zawiyah Cot Kala, 2011), 138.

pokok isi daripada dayah ialah pendidikannya. Di dalam pendidikan itulah terjalin jiwa yang kuat, yang sama menentukan falsafah hidup setiap pelajar.⁹⁰ Dengan begitu, antara jiwa dan pendidikan yang telah terbina di dayah tidak dapat dipisahkan. Dalam Islam, tradisi keilmuan adalah merupakan dasar yang cukup penting. Sementara dalam tradisi keislaman manusia diarahkan untuk mengenal diri.⁹¹

Dayah dengan *Teungku* (pimpinan agama) pada masa lampau memiliki pengaruh besar dalam masyarakat Aceh, tidak hanya dalam urusan-urusan keagamaan, tetapi juga dalam memecahkan masalah-masalah sosial.⁹² Lebih jauh dari itu, pada masa perang melawan kolonial, misalnya pimpinan ketenteraan Aceh jatuh ke tangan pimpinan dayah. Oleh itu, Snouck Hurgronje berpendapat bahawa Belanda harus menekan para *Teungku* (pimpinan dayah) dan membatasi kegiatan mereka.

Bagi masyarakat Aceh, dayah merupakan pusat ilmu pengetahuan. Sistem pendidikan yang saling berkait dengan masyarakat dan kegiatan yang melingkupinya, menjadikan pendidikan orang Aceh saling terintegrasi antara dunia ilmu pengetahuan dengan keperluan masyarakat. Sehingga keberadaan dayah di Aceh menjadikan institusi ini sebagai tempat untuk mencari jejak semangat ke Aceh.⁹³ Selain itu, tradisi pesantren di Aceh sangat menghargai pengamalan yang dikaitkan dengan pemujaan terhadap Nabi Muhammad dan menziarahi kubur, bahkan para guru dayah juga terlibat dalam pengamalan seperti tersebut.⁹⁴

Azyumardi Azra, pakar sejarah dan kebudayaan Islam mengatakan peranan pesantren atau dayah dan *meunasah* di Aceh, surau di Minangkabau, semakin

⁹⁰ Abdullah Syukri Zarkasyi, *Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam di Asia Tenggara*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999), 347.

⁹¹ Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, "Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim", *Edukasi* 8, no. 2 (2010), 66.

⁹² T. J. Siegel, *The Rope of God*, (Berkeley and Los Angeles, University of California Press: 1969), 11.

⁹³ Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Ulama, Separatisme, dan Radikalisme di Aceh*, (Yogyakarta, Kaukaba, 2013), 40.

⁹⁴ Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik* (Yogyakarta, Gading, 2013), 372.

menonjol pada abad ke-18 M di seluruh pelusuk Nusantara. Ia sekali gus berperanan sebagai pusat kegiatan tariqat sufi. Institusi bersifat kedaerahan ini berkembang menjadi institusi melangkaui daerah yang berkepimpinan dan para pelajar tersebut tidak lagi berdasarkan kesukuan. Institusi ini seterusnya menjadi universal yang menerima guru dan murid tanpa memandang latar belakang suku dan daerah asal. Pada masa itulah pesantren atau dayah mampu membentuk jaringan kepemimpinan intelektual dan penyebaran agama dalam pelbagai peringkat antara daerah.⁹⁵

Selain di dayah, masjid juga merupakan pusat pengajian Islam di Aceh. Masjid pada ketika itu bukan hanya berfungsi sebagai tempat beribadat seperti ibadah solat sahaja tetapi juga menjadi pusat keilmuan yang amat penting. Selain masjid, *Halaqah* yang selalunya bersambungan dengan masjid merupakan tempat pengajian yang utama. Ia dapat dibahagikan ke dalam tiga kategori; ada yang dikhususkan untuk kanak-kanak bagi pendidikan teras asas Islam, ada yang dikhususkan bagi pelajar peringkat yang lebih tinggi dan yang ketiga dikhususkan bagi mereka yang mempelajari ilmu agama secara khusus mengenai ilmu Islam tertentu. *Halaqah* itu diketuai oleh seorang guru yang utama yang dipanggil *Syeikh* yang dibantu oleh beberapa orang. Mereka dilantik oleh Sultan atau penduduk setempat. Salah seorang pelajar lulusan pengajian *Halaqah* tersebut adalah Nur al-Din Ibrahim Maulana Izra'il atau Nur Allah yang kemudian lebih dikenali sebagai Sunan Gunung Jati iaitu salah seorang daripada Wali Sembilan (Wali Songo).⁹⁶

Dalam sejarah Aceh, ternyata alumni yang terlahir daripada dayah Cot Kala Langsa menyebarkan ilmu agama ke pelbagai daerah lain di Nusantara dan mampu membangunkan sebuah institusi pendidikan lain dalam rangka berdakwah kepada

⁹⁵ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Jakarta: Rosda, 1999), 99.

⁹⁶ Mohd. Koharuddin bin Mohd Balwi, "Tradisi Keilmuan dan Pendidikan dalam Tamaddun Melayu di Nusantara," *Jurnal Kemanusiaan* 10, no. 3 (2010), 52.

agama Islam. Sebahagian daripada mereka ada yang menjadi pemimpin kerajaan, sehinggakan agama Islam semakin mudah berkembang di Aceh. Dengan menjawat jawatan sebagai pemimpin kerajaan, alumni dayah semakin mudah mengundang ulama-ulama dari luar negeri untuk memberikan pengajian yang lebih luas dan konprehensif, seperti yang dilakukan oleh Malikus Saleh di Kerajaan Pasai.⁹⁷

Selain sebagai pimpinan dayah, ulama juga memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam kerajaan. Pada pandangan dunia masyarakat Aceh bahawa umara dan ulama merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan sebuah kerajaan. Hal ini dapat dilihat secara tidak langsung dalam karya historiografi tradisional, misalnya *Bustan al-Salatin*, menegaskan seorang sultan yang adil memiliki kecenderungan keagamaan yang tinggi dan hormat terhadap ulama dan mampu mencapai peringkat kemakmuran yang tinggi. Sebaliknya, seorang penguasa yang zalim, melanggar ajaran agama dan tidak menghormati para ulama akan mendapat halangan yang signifikan dalam pemerintahannya dan bahkan kekuasaannya berakhir secara tragis.⁹⁸

Dalam membangun dan mendirikan dayah para ulama menggunakan sumber kewangan sendiri dan tidak menggunakan bantuan kerajaan mahupun dalam bentuk yayasan. Dalam mendidik dan membina jati diri para pelajar bukan hanya sekadar menguasai kitab dan ilmu-ilmu agama bahkan juga nilai-nilai kemasyarakatan. Majoriti alumni dayah menjadi ulama dan tokoh masyarakat ketika mereka kembali ke kampung halamannya. Hal ini menunjukkan bahawa dayah memiliki potensi besar dalam mengembangkan pendidikan dan sosial kemasyarakatan.⁹⁹

⁹⁷ Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Ulama*, 42.

⁹⁸ Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth Century Aceh* (Leiden: E. J. Brill, 2004), 68.

⁹⁹ Misnawati, *Pengaruh Manajemen Pendidikan Dayah Salafiyah di Aceh Terhadap Pendidikan Masyarakat dalam Dinamika Studi Keislaman*, (Langsa: STAIN Zawiyah Cot Kala, 2011), 138.

Setelah Indonesia mencapai kemerdekaan, institusi dayah tetap menjadi pilihan bagi masyarakat Aceh dalam memperoleh ilmu agama Islam. Namun, yang menjadi kerisauan apabila sistem pendidikan dayah menjadi pudar, lebih-lebih lagi pada masa Peraturan Baru, dimana ulama dan dayah sering dipandang rendah oleh penguasa atau kerajaan. Seterusnya alumni-alumni dayah menjadi pembina dan pendukung kebijaksanaan melalui program-program kerajaan dalam membina dan membangun masyarakat seutuhnya. Demikian juga alumni dayah yang menjadi kakitangan dibawah pemerintah dapat memelihara birokrasi ke pemerintahannya dalam wadah kekeliruan dan penyelewengan.¹⁰⁰

Ulama didikan dayah dapat membentuk solidariti dalam mengembangkan keislamannya, baik berupa akidah, ibadah mahupun muamalah, bahkan meliputi politik dan ekonominya. Maka oleh itu peranan ulama dalam masyarakat Aceh menjadi pelopor dalam pendidikan dan pembinaan umat kearah yang sangat baik. Dengan demikian, antara ulama dan dayah tidak dapat dipisahkan kerana antara ulama dan dayah memiliki konsep suatu kesatuan dalam pendidikan dan pembinaan umat.

Dengan kata lain, pada masa sebelum kedatangan penjajah Belanda, kewujudan dayah menepati posisi penting dalam struktur sosial masyarakat Aceh. Mereka dapat menempakan diri dalam posisi sebagai pemimpin formal yang duduk pada kerusi pemerintahan dan ada juga yang menjadi pemimpin informal. Sebagai pemimpin informal, ulama dayah menjadi contoh, tempat bertanya, tempat mengadu pelbagai permasalahan yang dihadapi masyarakat Aceh sehingga mendapat bimbingan daripada ulama dayah tersebut. Lebih dari itu, ulama dayah sering membimbing masyarakat supaya terlibat dalam pelbagai aktiviti adat dan kepercayaan masyarakat Aceh.¹⁰¹

¹⁰⁰ Mursyidin, *Membuat Syariat Islam Bekerja*, (Langsa: Zawiyah Serambi Ilmu Pengetahuan, 2015), 61.

¹⁰¹ Shabri, et al., *Kedudukan dan Peran Dayah di Aceh Pada Masa Revolusi Kemerdekaan*, (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Provinsi NAD, 2005), 71.

Di samping itu, dayah sebagai institusi pendidikan Islam di Aceh telah berhasil menjadi agen kepada pengembangan dalam melahirkan tokoh-tokoh yang mampu menciptakan perubahan dan pembangunan dalam pengembangan masyarakat di Aceh. Secara historis, menunjukkan bahawa dayah merupakan institusi Pendidikan Islam dan memiliki kedudukan utama dalam masyarakat dan negara.¹⁰²

Berdasarkan kenyataan terbabit di atas, maka dapat disimpulkan bahawa dayah merupakan pusat pengajaran agama di Aceh dan merupakan tempat bagi masyarakat muslim yang melakukan *tariqat* lebih merasakan hampir kepada Allah swt. Dalam masyarakat Aceh, bagi mereka yang *meudagang* di dayah mendapat penghormatan daripada masyarakat. Mereka dipandang sebagai orang terhormat kerana menuntut ilmu Allah. Akhlak merekapun lebih baik dan terpuji berbanding masyarakat biasa yang tidak pernah *meudagang* sama sekali. Hal ini demikian kerana di dayah juga diajarkan akhlak dan cara bergaul menurut tuntutan agama Islam. Setelah mereka selesai menamatkan pengajian di dayah, mereka akan diberikan kedudukan terpuji dan dimuliakan dalam kehidupan masyarakat. Merekapun dipanggil dengan istilah *teungku*. Istilah tersebut merupakan panggilan terhadap mereka yang memiliki ilmu agama dan memiliki akhlak terpuji. Tambahan lagi, *teungku* lulusan dayah juga sering dirujuk oleh masyarakat muslim Aceh dalam pelbagai urusan. Bahkan tak jarang juga para *teungku* juga menjadi orang yang menyelesaikan kejadian jenayah yang berlaku dalam kalangan masyarakat Aceh.

3.6 Akidah Masyarakat Ahceh

Akidah ialah ajaran mengenai dasar-dasar keyakinan seseorang yang mengandungi kepercayaan kepada Allah dan segala sifat-sifatnya, kepercayaan kepada

¹⁰² Inayatillah, Peran Perguruan Tinggi Islam Pasca Penerapan Syariat Islam di Aceh, dalam *The Role of Islamic Higher Learning Institution in Building Civil Society*, (Aceh: STAIN Zawiyah Cot Kala, 2010), 43.

rasul, kepercayaan kepada kitab-kitab suci, kepercayaan kepada hari kiamat sebagai hari pembalasan terhadap apa saja yang pernah diamalkan di dunia. Keimanan kepada kepada Allah dan hari kiamat dapat dan harus memantul dalam perilaku seharian seperti berlaku jujur, adil, rajin, hemat dan pelbagai sikap positif lainnya. Dengan kata lain, semua sifat dan sikap positif dan baik tersebut dijalani dan diamalkan sebagai tanda kepatuhan dan keyakinan terhadap Allah. S.W.T.¹⁰³

Akidah merupakan ajaran tentang hal-hal fundamental (dasar) dalam agama Islam yang mesti diketahui dan diyakini oleh setiap umat Islam, seperti mempercayai bahawa Allah itu Maha Esa, Maha Adil, Dia yang menciptakan langit dan bumi (alam semesta) serta Dia pula yang menata, mengatur dan mengawasi perjalanannya. Allah yang mewahyukan al-Quran kepada Nabi Muhammad SAW untuk menjadi petunjuk dan pegangan bagi seluruh umat Islam bagi kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat kelak. Kitab tersebut merupakan satu-satunya kitab suci yang masih asli dan terjaga keasliannya hingga ke akhir zaman kelak kerana dijamin oleh Allah dan dijaga dengan sebaiknya oleh Allah. Orang Islam meyakini bahawa segala gerak-geri dan segala perilakunya diawasi oleh Allah melalui malaikat, selain itu Allah juga akan memberikan pahala keatas setiap amalan baik yang dikerjakan oleh manusia seperti Allah akan memberikan ganjaran terhadap perbuatan buruk yang dikerjakan manusia. Seseorang muslim harus yakin bahawa ibadah dan ketaatan kepada Allah harus memantulkan pengaruh baiknya pada perilaku dan sikap kesehariannya, sehingga seorang muslim yang baik tidak akan mengganggu jiran tetangga, tidak akan melakukan kerosakkan, tidak akan menipu atau merugikan orang lain. Sekiranya ajaran dasar ini diingkari oleh seseorang maka keimanannya dianggap tidak sempurna bahkan pada peringkat tertentu akan dianggap terkeluar daripada agama Islam. Secara sederhana, akidah ini

¹⁰³ Al Yasa' Abubakar, *Syaria't Islam di Provinsi Nanggrou Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, 2005), 10.

dirumuskan dengan pengetahuan dan keyakinan terhadap enam rukun iman, iaitu beriman dengan Allah, beriman dengan Kitab Suci, beriman dengan para Rasul, beriman dengan Malaikat, beriman dengan Hari Kiamat dan beriman bahawa semua Qadar baik dan Qadar buruk berasal dar Allah S.W.T.¹⁰⁴

Pemahaman dan keyakinan akidah dalam keyakinan orang Aceh adalah penganut dan mengikut mazhab Ahli al-Sunnah wal al-Jama'ah. Identiti akidah orang Aceh terpatri pada sifat dua puluh. Sejak masa pengajian asas sekalipun, kanak-kanak Aceh sudah diajarkan sifat dua puluh ini. Mereka diwajibkan menghafal keseluruhan sifat-sifat Allah tersebut walaupun tidak paham dan tidak mengerti ertinya sama sekali. Perkara ini dilakukan agar mereka mengenali dan memahami sifat-sifat Allah sejak masih kecil. Bagi mereka, tidak sempurna seorang Muslim yang baik apabila individu tersebut tidak memahami sifat dua puluh tersebut.¹⁰⁵ Pemahaman sifat dua puluh terhadap masyarakat Aceh dilakukan dalam pelbagai kaedah, baik melalui pengajian mahupun melalui puisi-puisi yang sengaja diciptakan oleh Teungku-Tengku di Aceh. Oleh itu, semua muslim di Aceh mengenali dengan baik akidah sifat dua puluh tersebut secara baik.

Selain itu, dalam pengajian agama di Aceh, juga diajarkan kitab *Masailal Muhtadin Li Ikhwanil Mubtadi*. Dalam kitab tersebut, banyak diajarkan tentang ilmu akidah dan feqah yang sesuai dengan mazhab Ahlu Sunnah wa al-Jamaah. Kitab yang ditulis oleh ulama Aceh ini sangat popular dan menjadi kitab wajib bagi remaja Aceh yang sudah mulai belajar agama melalui kitab *Jawi*. Kitab jawi tersebut diajarkan secara *massal* di Aceh sehingga orang Aceh mengenal dengan baik kitab Masailal tersebut.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 161.

¹⁰⁵ Teungku Bukhari Sanusi (Pimpinan Pesantren Bustanul Ma'arif dan Tokoh Agama, Kecamatan Delima, Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 19 Juni 2015.

3.7 Syariat Islam di Aceh

Dalam sebuah *hadith maja* terkenal di Aceh disebutkan, Islam dan adat di Aceh bagaikan zat dengan sifat (*agama ngen adat lagei zat ngen sifeut*).¹⁰⁶ Ungkapan tersebut menunjukkan keutuhan antara Islam dan adat yang berlaku dalam masyarakat Aceh. Bagi masyarakat Aceh, nilai-nilai agama telah menjadi sebahagian *integral* dalam budaya dan peradaban mereka. Hal ini menunjukkan kedatangan agama Islam ke Aceh sebagai pintu gerbang Nusantara, sudah cukup lama dan berakar kuat sehingga ke dalam adat dan kebudayaan mereka. Dalam rakaman sejarah Aceh, Islam tercatat sebagai satu-satunya agama yang diakui oleh kerajaan. Bahkan Islam terintergrasi dalam kehidupan pemerintahan kerajaan Aceh dalam abad ke-XVII. Amirul Hadi menyebutkan intergrasi ini sebagai “*intergrasi religious unity*” yang bererti adanya perpaduan Islam sebagai budaya dan politik dalam menegakkan komuniti Islam (*Ummah*). Dalam posisi inilah Islam menjadi perekat yang menyatukan pelbagai bangsa penganut Islam dalam politik dan perdagangan di Aceh.¹⁰⁷

Ibn Batutah di tahun 1345 pernah diundang oleh Sultan Achmad Bahian Syah Malikul Dhahir menjadi tetamu negara di Samudra Pasai, selama dua minggu beliau tinggal di istana Syamtalira Aceh Utara. Beliau menyatakan Sultan tersebut bermazhab Imam Syafi’e. Oleh itu, dapat dilihat peradaban-peradaban dalam istana beredar kebudayaan Parsi dan Gujarat India. Kebudayaan dan peradaban mempunyai pengaruh besar di Samudra. Orang-orang bangsa Gujarat semenjak datang ke Pasai mempunyai pengaruh dan luas terhadap bangsa Manthe (bangsa asli), kerana orang-orang Gujarat dan Parsi itu membawa peradaban atau kebudayaan beserta agama Islam kepada

¹⁰⁶ Ungkapan ini selalu diungkapkan dalam ceramah adat dan buku-buku yang membahas masalah adat Aceh. Tidak ada kajian khusus untuk mencari asal muasala kata ini yang diyakini sudah mengtradisi dalam ungkapan orang Aceh. Ungkapan yang sama juga dikenal di Sumatra Barat dengan struktur yang berbeza: “*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*” yang bererti adat dalam masyarakat Minang berasaskan al-Quran.

¹⁰⁷ Amirul Hadi, *Islam and*, 241.

penduduk asli. Tabi'at orang-orang Gujarat dan Parsi tidak suka melihat akan bangsa yang dipimpinnya bodoh dan rendah akhlaknya. Mereka tidak menganggap dirinya lebih tinggi dari bangsa asli malah membawa sifat dan tabi'at persaudaraan dan bukannya datang sebagai musuh ataupun membeza-bezakan bangsa atau warna kulit. Oleh itulah bangsa Gujarat dan Parsi yang datang ke Samudra dapat bergaul baik memadukan hukum dan kebudayaan, dapat hidup damai dengan orang-orang asli pribumi dan sebaliknya orang-orang asli pribumi menyayangi dan menerima dengan hati yang terbuka orang-orang Gujarat dan Parsia sebagai gurunya.¹⁰⁸

Tujuan daripada pelaksanaan syari'at Islam adalah terwujudnya keadilan dan ketenteraman di tengah masyarakat Aceh. Oleh itu, kegiatan pelaksanaan Syari'at Islam akan melibatkan semua pihak dan semua orang di Aceh. Dalam kaitan ini, pemerintah Aceh akan menjadi perencana, penggerak serta pemberi kemudahan utama, dengan pengharapan masyarakat akan memberikan kerjasama sepenuhnya, sehingga dapat mencapai sesuatu sesuai dengan rencana dan harapan masyarakat itu sendiri.¹⁰⁹

Kepercayaan dan keyakinan hidup masyarakat Aceh disimbolkan kepada *meunasah* (surau) dan masjid sebagai kayu pengukur dalam mencari identiti atau keberadaan masyarakat Aceh walau di manapun mereka berada. Perkara ini menunjukkan bahawa Islam sudah menjadi identity dan darah daging dalam kehidupan masyarakat Aceh. Kenyataan ini dilihat kini bahawa seluruh masyarakat Aceh, menganuti agama Islam, meskipun dalam wilayah Aceh masih ada penganut Nasrani atau agama lainnya yang berasal dari etnik Batak, Jawa, Cina dan lain-lain. Oleh itu, boleh dikatakan tidak ada orang Aceh yang beragama selain Islam. Orang Aceh yang menganut agama selain Islam dianggap bukan orang Aceh lagi. Oleh sebab itu, konsepsi hidup masyarakat Aceh berintikan pengabdian kepada Allah SWT dan

¹⁰⁸ M. Zainuddin, *Tarich*, 120,

¹⁰⁹ Al Yasa' Abubakar, *Syaria't*, 10.

menjalin hubungan sesama manusia dan lingkungannya dalam mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Masyarakat Aceh percaya bahawa kehidupan ini akan berakhir dengan kematian. Manusia akan dipertanggungjawabkan di akhirat kelak tentang segala sesuatu yang dikerjakan di dunia ini. Justeru, masyarakat Aceh sejak dahulu sudah membudayakan syi'ar Islam menjadi budaya mereka.

3.8 Organisasi Keagamaan di Aceh

Masyarakat Aceh sangat dekat dengan ulama. Dalam setiap kegiatan dan aktiviti mereka, selalu melibatkan ulama di dalamnya. Oleh itu, keberadaan ulama bagi masyarakat Aceh merupakan sesuatu yang tidak boleh dipisahkan dalam rangkaian kehidupan dan rutin masyarakat Aceh. Keberadaan organisasi ulama di Aceh bukanlah sesuatu yang aneh bagi masyarakat. Oleh sebab itu, di Aceh telah lahir beberapa organisasi ulama yang hadir dengan pelbagai fungsinya dalam membantu dan membimbing masyarakat Aceh serta menjadi pembimbing persoalan agama dan akidah mereka. Terdapat beberapa organisasi keagamaan di Aceh seperti berikut:

3.8.1 Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh

Secara historis, keberadaan ulama dalam struktur pemerintahan di Aceh sudah sekian lama. Sejak datangnya Islam ke Aceh, hubungan baik antara ulama dengan penguasa dapat dilihat pada catatan sejarah Kerajaan Samudera Pasai semasa zaman pemerintahan Sultan Malik al-Zahir berkuasa. Beliau merupakan seorang yang sangat menuntut pengajian agama Islam dengan para ulama dan sering melakukan diskusi tentang perkara agama Islam bersama ulama dan elit politik di istana.

Dalam khazanah intelektual dan kebudayaan serta kehidupan sosial masyarakat Aceh, dari zaman dulu membuktikan para ulama selalu mendapat tempat yang khusus di hati masyarakat. Dalam Qanun al-Asyi disebutkan bahawa wadah ulama adalah salah satu lembaga tertinggi negara dipimpin oleh Qadi Malikul Adil yang dibantu oleh empat orang Syaikhul Islam, iaitu Mufti Madzhab Syafi'i, Mufti Madzhab Maliki, Mufti Madzhab Hanafi dan Mufti Madzhab Hambali.

Pada masa peperangan melawan Belanda dan Jepun, institusi-institusi ini tidak wujud lagi dan muncul mufti-mufti mandiri yang juga mengambil tempat yang amat tinggi dalam hati masyarakat. Pada awal kemerdekaan, institusi seperti ini pernah terwujud dalam Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Setelah PUSA dibubarkan muncul pula institusi seperti PERTI, Nahdatul Ulama, Al-Washiyah, Muhammadiyah dan lain-lain. Oleh itu, pada tahun 1965 Musyawarah Alim Ulama se-Aceh yang berlangsung pada tanggal 17 s.d 18 Disember 1965 di Banda Aceh bersepakat membentuk wadah berupa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh dengan Ketua Umum pertamanya iaitu Tgk. H. Abdullah Ujong Rimba.¹¹⁰

Kehadiran para ulama dalam organisasi Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh tidaklah menghairankan kerana masyarakat Aceh dalam sejarah tidak boleh terlepas daripada ulama dalam setiap aktiviti kehidupannya. Dalam setiap jenjang dan struktur pemerintahan di Aceh, mulai daripada peringkat yang paling rendah seperti kampung, mukim dan daerah hingga peringkat paling tinggi sekalipun mereka didampingi oleh ulama dalam mengambil keputusan umum. Sultan Iskandar Muda misalnya kepemimpinan beliau juga didampingi oleh ulama besar seperti Syech Abdurrauf As-Singkili.

¹¹⁰ MPU, dicapai 8 Mac 2015, <http://mpu.Acehprov.go.id/index.php/page/1/profil>.

Rakyat Aceh merasakan penting fungsi dan peranan ulama dalam meniti kehidupan mereka sehingga kini. Oleh itu Pemerintah Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh menetapkan Majelis Permusyawaratan Ulama sebagai suatu lembaga bagi meringan dan memudahkan urusan pemerintah. Sebagai lembaga pemerintah, MPU memiliki beberapa fungsi, iaitu:

1. Badan Penasihat dan Pertimbangan daerah dalam bidang agama dan kemasyarakatan.
2. Lembaga Fatwa Pemerintah Daerah dalam bidang agama.
3. Alat penyatuan umat.

Dalam menerangkan fungsinya, MPU melakukan hubungan kerjasama dengan institusi lain dalam lingkungan pemerintahan Aceh. Dalam pasal 4 Qanun Nomor 9 Tahun 2003, telah diatur secara rinci tentang Hubungan Tata Kerja MPU dengan eksekutif, legislatif dan jabatan lainnya. Dalam qanun tersebut, badan eksekutif dalam menjalankan polisi daerah wajib meletakkan MPU sebagai kerjasama yang bebas terutama yang berhubungkait dengan syariat Islam dan wajib meminta pandangan, pertimbangan dan saranan daripada pihak MPU dalam menjalankan polisi daerah, di bidang pemerintahan, pembangunan mahupun kemasyarakatan, aturan hukum dan aturan ekonomi yang islamik. Demikian juga hal hubungan MPU dengan badan legislatif di mana MPU juga sebagai badan bebas dan kerjasama legislatif dalam menjalankan fungsi legislasi, penganggaran dan pengawasan terutama di bidang syariat Islam.¹¹¹

Masyarakat Aceh sebagai suatu kelompok yang memegang teguh kepada agama dan segala bentuk aktivitiya akan diarahkan supaya bersesuaian dengan nilai-

¹¹¹ Husni Jalil, "Fungsi Majelis Permusyawaratan Ulama Dalam Pelaksanaan Otonomi Khusus di Aceh," *Jurnal Equality*, Vol 12 no. 2 (2007), 131.

nilai dan aturan keagamaan. Oleh itu, untuk mengadakan segala aktiviti kemasyarakatan yang dijalankan adalah bersesuaian dengan ajaran agama dan kehadiran MPU sebagai lembaga penasihat bagi pemerintah dalam mengambil tindakan adalah sangat perlu. Paling tidak, pemerintah tidak membuat aturan yang melanggar agama. MPU Aceh turut dilibatkan dalam keputusan umum yang menyangkut kepada perkara keagamaan. Hal ini bermakna MPU Aceh bukan hanya sebagai lambang saja, akan tetapi menjadi penasihat kepada pemerintah dalam mengambil tindakan dan susulan dalam perkara keagamaan. MPU Aceh juga menjadi lembaga rasmi yang menjaga dan mengawal persoalan keagamaan yang berkaitan dengan akidah masyarakat Aceh. Akhir-akhir ini terutama setelah terjadi gempa dan tsunami yang melanda Aceh, terdapat banyak aliran-aliran sesat yang menyimpang dari akidah Islam menular dalam kalangan masyarakat Aceh. Dalam kaitan ini, MPU Aceh turut mengawasi dan memberikan fatwa terhadap aliran sesat yang dimaksudkan. Masyarakat Aceh sering didedahkan dengan hadirnya aliran sesat. Keberadaan MPU Aceh dapat memberikan fatwa tentang persoalan seperti disebutkan.

Koordinasi yang dilakukan dengan institusi pemerintahan tidak terealisasi dengan baik kerana terdapat beberapa kendala berkaitan dengan tatacara pemberian saranan atau dasar. Menurut Tgk Faisal Ali, hal ini disebabkan kerana MPU bukan sebuah institusi yang terikat dengan pemerintah daerah dan jabatan-jabatan sehingga dasar tersebut tidak direfleksikan dengan baik.¹¹² Ketua Jabatan Syariat Islam Aceh menyatakan bahawa ada beberapa hal berkaitan dengan kedudukan pemerintah dengan MPU dalam mengimplementasikan cadangan mereka jadi terbantut, antaranya adalah seperti berikut:

1. Tidak ada keharusan Pemerintah Aceh untuk mengikuti Fatwa, Pertimbangan, mahupun saranan daripada pihak MPU atau diabaikan.

¹¹²Tgk Faisal Ali, (Wakil Ketua MPU Aceh) dalam temu bual dengan penulis, 18 Mei 2015.

2. Terbabit dengan pembiayaan, MPU sangat bergantung kepada eksekutif/Pemerintah iaitu melalui peraturan Gabenor Aceh. Jadi, walaupun MPU adalah kerjasam bersama Pemerintah Aceh dan DPR Aceh, namun tidak memiliki *bergaining power* yang sama.
3. Terdapat juga permasalahan klasik, iaitu sumber daya manusia yang belum memadai untuk mendukung peranan MPU yang sangat strategik di tengah-tengah isu globalisasi.¹¹³

Kesatuan umat Islam merupakan satu nilai yang mesti diwujudkan dalam kehidupan masyarakat dalam mewujudkan persaudaraan. Akan tetapi di Aceh tidaklah sedemikian. Dalam kehidupan keagamaan di Aceh sering terjadi perbezaan pandangan terutama dalam persoalan khilafiah, persoalan furu' bahkan persoalan politik. Hal ini mungkin terjadi di Aceh disebabkan perbezaan pandangan tersebut dipelopori oleh ulama lulusan dayah dan ulama lulusan Timur Tengah. Pertentangan-pertentangan antara kelompok tersebut bukan sahaja tidak sesuai dengan ajaran Islam, kadangkala juga mengganggu masyarakat. Oleh demikian, keberadaan MPU diharapkan dapat memberikan solusi terhadap persoalan keagamaan yang terjadi dalam masyarakat serta dapat menyatukan umat yang dihujani dengan pelbagai persoalan. Wujudnya aliran sesat dan bercanggah dengan akidah sering menjadi keutamaan MPU untuk mengatasinya sehingga rakyat Aceh hanya mengikuti fahaman yang dibolehkan MPU. Tidak hanya dalam menangkal aliran sesat, MPU juga menyatukan umat Islam Aceh yang terbelenggu dalam persoalan furu'iyah.

3.8.2 Muhammadiyah

Organisasi Muhammadiyah didirikan oleh Muhammad Darwis yang terkenal dengan nama KH Ahmad Dahlan. Organisasi ini pertama sekali lahir di Yogyakarta

¹¹³Profesor Dr Syahrizal Abbas, Kepala Dinas Syariat Islam Aceh dan Profesor UIN Ar-Raniry Aceh, dalam temu bual dengan penulis, 18 Mei 2015.

pada tahun 1912. KH Ahmad Dahlan merupakan salah seorang kakitangan dalam Kesultanan Keraton yang juga sebagai khatib dan seorang pedagang yang berjaya di Yogyakarta. Organisasi Muhammadiyah ini lahir untuk membebaskan ummat Islam daripada kejumudan dan kebekuan daripada kemajuan. Selain itu, umat Islam banyak dipengaruhi oleh praktik ritual pra Islam sehingga masyarakat Muslim banyak yang melakukan aktiviti yang bersifat mistik dan berbau bida'ah bahkan secara jelas ia perbuatan syirik. Ahmad Dahlan mengajak masyarakat Muslim untuk kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya berdasarkan kepada ajaran al-Quran dan hadith Nabi dan menjauhi perbuatan bida'ah dan syirik. Oleh itu, beliau memberikan pengajian di rumahnya terhadap masyarakat Muslim di samping kesibukannya sebagai pedagang dan khatib.

Mula-mula ajaran ini ditolak, namun berkat ketekunan dan kesabarannya, akhirnya mendapat sambutan daripada keluarga dan teman terdekatnya. Kerjayanya sebagai pedagang sangat mendukung ajaran beliau, sehingga dalam waktu yang singkat ajarannya tersebar luas ke luar kampung Kauman bahkan sehingga ke luar daerah dan ke luar pulau Jawa. Untuk mengorganisasi kegiatan tersebut maka didirikan Persyarikatan Muhammadiyah dan kini Muhammadiyah telah wujud diseluruh pelusuk Nusantara¹¹⁴.

KH Ahmad Dahlan memimpin Muhammadiyah dari tahun 1912 hingga tahun 1922 dimana saat itu masih menggunakan sistem permusyawaratan rapat tahunan. Pada rapat tahun ke-11, Pemimpin Muhammadiyah dipegang oleh KH Ibrahim yang kemudian memegang Muhammadiyah hingga tahun 1934. Rapat Tahunan itu sendiri kemudian berubah menjadi Kongres Tahunan pada tahun 1926 yang kemudian hari berubah menjadi Mukhtamar tiga tahunan dan kini ini Menjadi Mukhtamar 5 tahunan.¹¹⁵

¹¹⁴ Sejarah Muhammadiyah, laman sesawan *Muhammadiyah*, dicapai 8 April 2016, <http://www.muhammadiyah.or.id/content-50-det-eksistensi-gerakan--muhammadiyah.html>.

¹¹⁵ *Ibid*.

Muhammadiyah, sebagaimana gerakan pembaharuan Indonesia lainnya, seperti Persatuan Islam dan al-Irsyad, berusaha memurnikan Islam di Nusantara daripada amalan dan keyakinan yang tidak jelas asal-usulnya, berupa adat-istiadat atau tradisi tempatan. Muhammadiyah menganjurkan umat Islam untuk meninggalkan praktik dan adat-istiadat asli setempat yang bertentangan dengan ajaran Islam.¹¹⁶ Namun demikian, aktiviti organisasi Muhammadiyah ini melampaui persoalan-persoalan teologi dan mencakup persoalan-persoalan mutakhir melalui kegiatan dakwah, gerakan sosial dan pendidikan. Muhammadiyah sangat mengambil berat dan prihatin terhadap persoalan akidah dan keimanan umat Islam Indonesia. Dalam amatan Muhammadiyah, praktik keagamaan umat Islam di Nusantara ini hampir secara menyeluruh dikuasai oleh tradisi tempatan yang bertentangan dengan akidah Islam seperti bida'ah dan khurafat serta adat-istiadat tempatan yang dicampuradukkan dengan doktrin Islam.¹¹⁷ Perkara ini terjadi kerana para pendakwah Islam yang membawa Islam ke Nusantara ini memilih jalan damai dengan ritual dan adat istiadat yang sedia kala ada. Langkah ini ditempuh para penda'i dalam rangka mengambil hati mereka agar tidak lari bahkan menolak ajaran agama yang baru dibawakan kepada mereka, sebab adat istiadat dan kepercayaan tradisional yang mereka amalkan sudah berakar umbi dalam kebudayaan mereka dan dilestarikan sebagai warisan nenek moyang yang mereka percayai sangat baik bagi kehidupan sosial mereka.

Sebagai gerakan pembaharuan, Muhammadiyah menganjurkan umat Islam untuk meninggalkan aktiviti dan adat kepercayaan tempatan yang bercanggahan dengan akidah Islam. Selain itu, dalam hal akidah, Muhammadiyah menyatakan diri sebagai pengikut Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam keyakinan mereka pula, bahawa

¹¹⁶ Howard. M. Federspiel, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia," *Indonesia*, Vol. 10 (Oktober 1970), 57.

¹¹⁷ K. R. Hadji Hadjid, al-Bid'ah," *Suara Muhammadiyah*, no. 1 (Maret 1958), 12.

pengikut Ahli al-Sunnah wa al-Jamaah, berdasarkan janji Nabi S.A.W, adalah golongan yang akan selamat dari api neraka kelak.¹¹⁸

Muhammadiyah merupakan sebuah gerakan awal yang terbentuk dalam kalangan Islam modernis. Muhammadiyah juga salah satu organisasi Islam yang menerima idea-idea pembaharuan. Muhammadiyah disebut sebagai kelompok modernis disebabkan mengembangkan modernisasi pendidikan dengan cara mengadopsi model pendidikan Barat.¹¹⁹

Dalam organisasi Muhammadiyah mempunyai bidang manhaj tarjih atau disebut dengan manhaj pemikiran. Manhaj pemikiran ini merupakan sebuah kerangka kerja metodologi dalam merumuskan masalah pemikiran dengan prosedur-prosedur penyelesaiannya, di dalamnya mengembangkan asumsi dasar, prinsip pengembangan, metodologi dan operasionalisasi. Permasalahan yang sering berlaku adalah muhammadiyah berusaha menyelesaikannya melalui proses triadic. Triadic, iaitu tiga landasan pemikiran yakni hermaneutis, normativitas ad-din dan historisitas pelbagai penafsiran baik reality terkini ataupun jangkaan masa depan.¹²⁰

Dalam posisinya sebagai Gerakan Tajdid (pembaharuan), maka Muhammadiyah dalam aktivitinya tampil dengan cara-cara yang lebih moden, elegan serta mengambil langkah-langkah yang tepat, organisasi secara rapi serta profesional dalam tatanan kehidupan masyarakat yang terus berkembang dan seiring dengan perubahan zaman. Oleh kerana itu, Muhammadiyah harus mampu tampil berwibawa, bahkan mampu memberikan informasi yang akurat, tepat dan sesuai dengan keperluan serta kepentingan masyarakat luas. Muhammadiyah Aceh yang memiliki potensi yang

¹¹⁸ Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah Majelis Tarjih, 1976), 20.

¹¹⁹ Syarif Hidayatullah, *Islam Isme-Isme Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 96.

¹²⁰ *Ibid.*, 90.

besar dan terus berkembang harus hadir dengan kebenaran data yang ada, sehingga dapat tampil prima di tengah kehidupan masyarakat yang memerlukan serta berusaha untuk menjalinkan kerjasama yang sesuai dengan perkembangan dunia. Hal ini dilakukan dalam rangka menciptakan kehidupan masyarakat yang lebih baik, sesuai dengan cita-cita Muhammadiyah yang ingin menciptakan masyarakat utama. Oleh kerana itu, Muhammadiyah Aceh juga harus mampu tampil dengan maklumat yang benar dan baik untuk keperluan kehidupan masyarakat moden yang semakin cerdas menyikapi segala perkembangan yang berlaku di dunia.

Pada awalnya, Muhammadiyah di Aceh diperkenalkan oleh Djajasoekarta pada tahun 1923, beliau merupakan seorang pegawai pemerintah Belanda yang berasal dari Sunda yang ditugaskan oleh Pemerintah Belanda untuk mengunjungi daerah-daerah dan salah satunya adalah ke Aceh. Hal ini dimanfaatkan beliau untuk mengembangkan Muhammadiyah di daerah Aceh. Oleh kerana itu, gagasan tentang Muhammadiyah telah muncul sejak tahun 1923. Oleh kerana itu, Djajasoekarta disebutkan sebagai pengasas atau pelopor, bahkan “bapak” dalam Muhammadiyah Aceh.

Organisasi Muhammadiyah terus berkembang di seluruh Aceh dengan membuka cawangannya. Namun dalam perkembangannya, organisasi ini mengalami sedikit hambar disebabkan kewujudan pengaruh yang kuat di daerah-daerah oleh pesantren atau pengaruh Nahdatul Ulama. Mereka kurang senang dengan kedatangan Muhammadiyah di sana dan Muhammadiyah dianggap tidak sesuai dengan ajaran dan fahaman akidah yang mereka anuti. Perkara ini menyebabkan halangan tersendiri bagi perkembangan Muhammadiyah di beberapa tempat di Aceh. Sementara di wilayah-wilayah yang sudah maju seperti di kota Banda Aceh, kota Lhokseumawe dan Kota Langsa, Muhammadiyah mengalami kemajuan dan pengikut yang luar biasa dari pelbagai kalangan, baik dari kalangan kampus mahupun kalangan masyarakatat awam.

Di daerah yang masyarakatnya sudah maju seperti Banda Aceh, Lhokseumawe dan Langsa, kehadiran organisasi ini sudah mulai sebelum kemerdekaan Republik Indonesia.

Bahkan pada awal perkembangan Muhammadiyah di Aceh ada kantong-kantong potensial ajaran Muhammadiyah hidup secara baik serta mantap yang disebut sebagai “daerah modal.” Di Banda Aceh, yaitu Merduati, Sukaramai, Keudah dan Bandar Baru atau Lampriet, Lhong Blang-me (Aceh Besar), Meureudu (Pidie), Bireuen (Aceh Utara atau Aceh Bireuen sekarang), Tritit (Aceh Tengah), Kuala Simpang (Aceh Timur atau Aceh Tamiang sekarang), Jeuram (Aceh Barat), Blang Pidie (Aceh Selatan atau Aceh Barat Daya sekarang) dan Kota Kutacane (Aceh Tenggara). Kemudian setelah itu Muhammadiyah terus berkembang secara menyeluruh dengan berbagai aktivitas serta amal usahanya.¹²¹ Walau bagaimanapun, organisasi Muhammadiyah di Aceh masih belum begitu terkenal. Pengikut organisasi ini terdiri daripada kalangan cendekiawan dari lulusan Universitas Islam dan tidak ada sama sekali dari kalangan dayah. Dalam kaitan ini, kalangan dayah di Aceh menganggap organisasi Muhammadiyah banyak melakukan hal menyimpang dalam urusan agama, oleh itu dayah dan Muhammadiyah saling berhadapan pada posisi tertentu. Pihak dayah di Aceh menganggap pelaksanaan ibadah golongan Muhammadiyah ini bermasalah, seperti solat terawih lapan raka’at, tidak ada kenduri maulid dan kenduri kematian, tidak ada qunut subuh dan lain-lain dianggap sebagai perkara yang menyimpang dari Ahlu al-sunnah wa al-Jama’ah. Dalam beberapa kesempatan terbuka seperti khutbah Jumaat dan pengajian-pengajian di dayah, pihak dayah mengakui bahawa praktik keagamaan Muhammadiyah tidak sesuai dengan tuntutan hukum Islam.

Sebagai sebuah organisasi yang berpengaruh di Aceh, Muhammadiyah terus melakukan aktivitinya dalam kehidupan masyarakat, ini dilakukan berkonsentrasi pada

¹²¹ Mpu, dicapai pada 8 Mac 2015. <http://Aceh.muhammadiyah.or.id/content-3-sdet-sejarah.html>

gerakan dakwah, pendidikan serta yang berhubungan langsung dengan kepentingan sosial kemasyarakatan. Di samping itu, secara fizik serta kualiti kepemimpinan juga terus ditingkatkan, seiring dengan cita-cita agar Muhammadiyah Aceh juga mampu menjawab berbagai persoalan masyarakat sedemikian.

Penyelenggaraan pendidikan dilakukan mulai tingkat yang paling rendah serta mendasar, keagamaan serta pendidikan tinggi. Perhatian di bidang pendidikan diusahakan sebagai asas pergerakan Muhammadiyah serta penyertaan aktif Muhammadiyah dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Selanjutnya diikuti dengan penyediaan sarana ibadah, panti asuhan, pelayanan kesihatan serta harta milik berupa tanah Muhammadiyah sebagai sarana utama yang juga sangat penting terhadap keberadaan serta kekayaan Muhammadiyah yang tidak ternilai.

Jadual 3.1: Pendidikan Umum

No.	Tingkat Pendidikan	Jumlah Sekolah dan Mahasiswa	Jumlah Siswa	Jumlah Guru/Dosen
1	TK ABA Muhammadiyah	45	2.335	143
2	SD Muhammadiyah	15	2.621	86
3	SLTP Muhammadiyah	14	1.655	149
4	SMU Muhammadiyah	5	994	112
5	Universitas Muhammadiyah	1	4.321	362
6	STIKES Muhammadiyah Lhokseumawe	1	1.381	114
7	STKIP Muhammadiyah Abdya	1	1.204	58
8	STKIP Muhammadiyah Takengon	1		
9	STIHMAT Muhammadiyah	1		
	Jumlah	84	8.498	1.024

Jadual 3.2: Pendidikan Agama

No	Tingkat Pendidikan	Jumlah Sekolah	Jumlah Siswa	Jumlah Guru
1	MI Muhammadiyah	4	551	26
2	MTs Muhammadiyah	7	689	80
3	MA Muhammadiyah	2	186	15
4	Diniah Muhammadiyah	28	1.919	121
5	TPA Muhammadiyah	3	215	21

6	Dayah Muhammadiyah	1	130	14
7	STIT Muhammadiyah	1	731	60
Jumlah		46	4421	337

Jadual 3.3: Pendidikan Kejuruan/Keahlian

No	Tingkat Pendidikan	Jumlah Sekolah	Jumlah Siswa	Jumlah Guru
1	SMK/STM Muhammadiyah	1	319	35
2	SPP Muhammadiyah	2	199	28
3	SPK Muhammadiyah	1	186	15
4	AKPER Muhammadiyah	1	150	43
5	AKFIS Muhammadiyah	1	50	12
6	APMA Muhammadiyah	1	124	8
7	AKBID Muhammadiyah	1	609	47
Jumlah		8	1637	208

Jadual 3.4: Sarana Ibadah

No	PD Muhammadiyah	Jumlah Masjid	Jumlah Surau
1	Kota Banda Aceh	1	4
2	Aceh Besar	-	-
3	Pidie	-	1
4	Aceh Utara	2	5
5	Bireun	1	-
6	Aceh Tengah	1	1
7	Bener Meriah	-	-
8	Aceh Tenggara	2	-
9	Aceh Timur	11	9
10	Singkil	1	2
11	Aceh Selatan	34	60
12	Aceh Barat Daya	1	3
13	Aceh Barat	-	1
14	Kota Sabang	-	1
15	Simeulu	-	1
Jumlah		54	88

Jadual 3.5: Panti Asuhan Muhammadiyah

No	PD Muhammadiyah	Jumlah Panti Asuhan	Jumlah Anak Asuh	Jumlah Pamong
1	Kota Banda Aceh	1	82	2
2	Aceh Besar	-	-	-
3	Pidie	-	-	-
4	Ache Utara	3	155	13
5	Bireun	-	-	-
6	Aceh Tengah	-	-	-
7	Bener Meriah	-	-	-
8	Aceh Timur	-	-	-

9	Acheh Tenggara	-	-	-
10	Acheh Selatan	1	12	
11	Acheh Barat Daya	-	-	-
12	Acheh Barat	1	63	3
13	Kota Sabang	1	25	2
14	Acheh Singkil	-	-	-
15	Simeulu	1	18	1
	Jumlah	8	355	22

Jadual 3.6: Rumah Bersalin/BKIA

No	PD Muhammadiyah	Rumah Sakit	Rumah Bersalin
1	Kota Banda Aceh	-	1
2	Acheh Besar	-	-
3	Pidie	1	-
4	Acheh Utara	-	1
5	Bireun	-	-
6	Acheh Tengah	-	1
7	Bener Meriah	-	-
8	Acheh Timur	-	1
9	Acheh Tenggara	-	-
10	Acheh Selatan	-	-
11	Acheh Barat Daya	1	-
12	Acheh Barat	-	-
13	Kota Sabang	-	-
14	Acheh Singkil	-	-
15	Simeulu	-	-
	Jumlah	2	4

Sehingga kini, hanya Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama merupakan organisasi yang memiliki banyak cawangan di Indonesia. Selain itu, Muhammadiyah juga memiliki jaringan pendidikan terlengkap dan moden di Indonesia. Bahkan juga, mereka memiliki rumah sakit dan rumah orang tua untuk merawat orang usia lanjut. Organisasi Muhammadiyah juga dianggap sangat membantu masyarakat dalam membangunkan peradaban dan kemajuan. Pada tingkat Nasional, keberadaan Muhammadiyah banyak berperanan dalam memberi kesan kepada pihak kerajaan. Selain itu, sebagai organisasi bebas, mereka juga sering mengkritik kerajaan manakala wujud kebijakan yang tidak terkenal dan merugikan bagi masyarakat. Oleh itu, organisasi ini banyak diikuti oleh kalangan cendekiawan muslim yang berpendidikan

bukan pesantren atau dayah. Di Aceh misalnya, ramai pengikut Muhammadiyah adalah cendekiawan Universitas Islam. Bahkan, pimpinan Muhammadiyah umumnya didominasi oleh kalangan pejabat dan alumni Universitas Islam. Keberadaan Muhammadiyah di Aceh selama 20 tahun lebih, dalam realitinya tidak menunjukkan perkembangan yang signifikan, lebih-lebih lagi jika ditinjau dari segi kuantiti anggotanya yang mengalami kemunduran berbanding dua tahun pertama kewujudannya di Aceh.¹²²

Perkembangan Muhammadiyah di Aceh agak terhad dan kurang berkesan sangat berkait dengan kuatnya pengaruh ulama dayah yang cenderung tradisionalis serta memelihara tradisi-tradisi budaya yang dianggap bid'ah dan khurafat oleh Muhammadiyah. Selain itu, Muhammadiyah lebih mengutamakan dalam hal pengurusan dan pendakwahnya daripada kalangan warga luar, baik dari pulau Jawa mahupun dari Sumatera Barat. Akibatnya mereka tidak memahami akar budaya masyarakat Aceh dan pendekatan yang tepat dalam mengembangkan misinya, serta metode dan bahan dakwah yang dijalankan amat bertentangan dengan tradisi dan kepercayaan masyarakat Aceh yang telah lama sebat. Muhammadiyah juga sangat gencar menolak praktik ritual dan tradisi yang bercanggahan dengan akidah Islam di Aceh. Dalam setiap pengajian yang diadakan, penolakan terhadap ritual tradisional selalu disampaikan dengan mengemukakan dalil-dalil yang kuat. Penolakan terhadap ritual tradisi ini pula menjadikan Muhammadiyah tidak disenangi oleh masyarakat yang tinggal di perkampungan seperti petani dan nelayan. Walau bagaimanapun, ajakan Muhammadiyah untuk meninggalkan tradisi yang berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan asing ini mendapat persetujuan daripada kalangan intelektual kampus sehingga ramai daripada kalangan kampus yang menjadi pengikut kelompok Muhammadiyah di Aceh.

¹²² Misri A. Muchsin, *Potret Aceh dalam Bingkai Sejarah* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2007), 142.

3.8.3 Himpunan Ulama Dayah (HUDA)

HUDA atau Himpunan Ulama Dayah merupakan sebuah organisasi untuk menyatukan pendapat dan fatwa daripada ulama-ulama dayah yang terdapat di Aceh. Beberapa wakil dari pimpinan dayah di Aceh mendeklarasikan pendirian HUDA pada tanggal 4 Jumadil Akhir 1420H, bertepatan dengan tanggal 14 September 1999 M. Organisasi ini sengaja dicetuskan di Maqam ulama Aceh yang sangat terkenal, iaitu Syiah Kuala¹²³ Banda Aceh. Tempat ini dipilih oleh mereka kerana diyakini dapat menjadi berkat. Dasar organisasi ini adalah *al-ulama warasatul anbiya*. Dengan dasar ini, mereka ingin mengembangkan dan dapat membentuk konsep *din al-Islam* dalam mengembangkan pendidikan di dayah sehingga dapat menjadi asas dalam pembinaan adat, budaya dan karakter masyarakat Aceh. Maka dengan pembinaan agama yang berkesinambungan, diharapkan terbentuklah masyarakat Aceh yang jujur, adil, ikhlas dan berani dalam menegakkan kebenaran dan mengusir penjajahan dan penindasan.¹²⁴

Dayah sebagai sebuah wadah dari masa ke masa melalui ulamanya yang sederhana dan ikhlas selalu menyuarakan keadilan dan kebenaran. Untuk memaksimumkan peranan ulama dalam menyuarakan kebenaran dan keadilan, maka diperlukan sebuah kelompok yang tersusun. Sebagaimana Sayyidina Ali mengatakan bahawa “Kebenaran tidak ditegakkan atas landasan konkrit yang tersusun akan lenyap dihentam kebatilan yang tersusun.” Untuk mengatur perjuangannya, seluruh ulama di Aceh telah menghimpunkan diri dalam sebuah perkumpulan Himpunan Ulama Dayah Aceh yang berkedudukan di Ibu Kota Aceh.¹²⁵

¹²³ Syiah Kuala adalah salah seorang ulama Aceh yang terkenal dengan Syekh Abdurrauf as-Singki. Kuburan beliau banyak dikunjungi oleh masyarakat Aceh. Mereka datang ke maqam ulama tersebut untuk berdoa dan berwasilah agar maksud dan keinginannya terpenuhi melalui perantaraan kewaraan beliau.

¹²⁴ Mursyidin, *Membuat Syariat Islam Bekerja*, (Langsa Aceh: Zawiyah Serambi Ilmu Pengetahuan, 2015), 103.

¹²⁵ ADRT Pasal 3 Himpunan Ulama Dayah Aceh. Lihat juga Pasal 12 dan Pasal 13.

Organisasi HUDA dipimpin oleh para pimpinan dayah di Aceh. Saat ini, Tgk H Hasanoel Basry HG merupakan pimpinan tertinggi HUDA Aceh. Tgk H Hasanoel Basry HG yang akrab disapa Abu Mudi merupakan pimpinan Dayah Ma'hadal 'Ulum Diniyah Islam (MUDI) Masjid Raya Samalanga, Kabupaten Bireun. Tgk H Hasanoel menggantikan Ketua HUDA bagi tempoh sebelumnya, Almarhum Tgk H Ibrahim Bardan atau Abu Pantan.¹²⁶ Tgk H Hasanol Basri merupakan pimpinan dayah terbesar di Aceh. Ramai para santri yang belajar di dayah dipimpin oleh beliau. Dalam temubual dengan Tgk Muhammad Aminullah, pengurus dayah tersebut menyatakan bahawa setakat ini tidak kurang dari 1.200 orang jumlah santri yang datang dari pelbagai daerah, baik dari dalam negeri mahupun luar negeri seperti Malaysia, Thailand dan Brunei Darussalam.

Organisasi HUDA berasaskan Islam dan mereka menganut akidah *Ahlu al-Sunnah wa ahlu al-Jama'ah* / Sunni dan bermazhab dengan mazhab Syafi'i dan mazhab-mazhab lainnya dengan tidak melakukan *talfiq* di antara mazhab tersebut.¹²⁷ Antara tujuan penubuhan HUDA adalah untuk memperkukuh hubungan silaturrahim antara ulama Aceh dalam rangka membina dan membentuk umat manusia yang sesuai dengan ajaran Islam melalui pengembangan kegiatan-kegiatan yang Islami.¹²⁸ Antara usaha mereka adalah seperti berikut:

1. Melestarikan dan mengembangkan lembaga pendidikan dayah serta mendirikan *Ma'had 'Ali* sebagai upaya mencerdaskan kehidupan umat dan menyebarkan ilmu pengetahuan Islam.
2. Menyatukan *Al-afkar wal ara'* (visi dan misi) ulama dayah dalam menyingkapi permasalahan yang timbul dalam masyarakat.

¹²⁶ Serambi Indonesia, <http://Aceh.tribunnews.com/2013/12/02/ini-dia-pimpinan-huda-2013-2018>.

¹²⁷ *Ibid.*, Pasal 5.

¹²⁸ *Ibid.*, Pasal 6.

3. Mengembangkan dakwah islamiyah yang berintikan amar ma'ruf nahi mungkar. Mengembangkan kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan dan kebudayaan yang bersifat islami.
4. Menjalinkan kerjasama yang baik dan saling menguntungkan dengan seluruh komponen masyarakat.
5. Mengembangkan ekonomi dayah yang islami.

HUDA merupakan organisasi yang bersifat bebas dan tidak berkait dengan dengan mana-mana organisasi sosial politik, akan tetapi hanya berpihak pada kebenaran,¹²⁹ Organisasi HUDA ini hanyalah berbentuk organisasi kemasyarakatan, yang berfungsi sebagai berikut:

1. Sebagai wadah hubungan silaturrahim dan penyalur aspirasi ulama Aceh.
2. Sebagai wadah pengembangan ulama Aceh dalam mewujudkan tujuannya.
3. Sebagai sarana media komunikasi ulama dengan organisasi kemasyarakatan lainnya.¹³⁰

Peranan HUDA dalam masyarakat adalah untuk perjuangan menegakkan amar ma'ruf nahi mungkar dan tegaknya syariat Islam secara *kaffah* di Aceh. Walau bagaimanapun, HUDA merupakan satu-satunya organisasi tempat berkumpulnya ulama Aceh dalam aspek untuk membangunkan dayah dan pendidikan dayah lainnya. Organisasi ini juga seringkali ingin dipergunakan oleh pemerintah untuk kepentingan politik mereka, terutama sekali menjelang pilihan raya. Ahli politik meyakini bahawa dengan menguasai HUDA, maka masyarakat Aceh akan lebih mudah dikuasai mereka kerana HUDA merupakan organisasi tempat berkumpulnya para ulama Aceh adalah sangat dipercayai oleh masyarakat Aceh terutama mereka yang tinggal di

¹²⁹ *Ibid.*, Pasal 7.

¹³⁰ *Ibid.*, Pasal 8.

kampung-kampung di daerah yang jauh dari ibu kota. Umumnya masyarakat Aceh masih sangat menghormati ulama dayah, oleh itu maka arah politik ulama dayah sangat dinantikan oleh ahli politik di Aceh. Pengaruh ulama masih besar di Aceh sehingga kini. Oleh itu, para ahli politik yang ingin terpilih mewakili rakyat dalam pilihan raya menjadikan ulama sebagai pendukung bagi mereka. Hal ini misalnya dapat dilihat ketika ulama teribat dalam kempen parti tertentu. Walau bagaimanapun, kewujudan HUDA masih belum sangat berpengaruh dalam menentukan fatwa dalam bidang fiqh. HUDA masih merupakan organisasi dalaman dayah yang masih belum besar pengaruhnya terhadap masyarakat Aceh dalam hal fatwa keagamaan.

3.8.4 Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA)

Persatuan Ulama Seluruh Aceh atau PUSA yang didirikan pada 5 Mei 1939 atas inisiatif Teungku Abdurrahman Meunasah Meucat oleh hampir seluruh peserta musyawarah yang diadakan Madrasah Al-Muslim Matang Geulumpang Dua Aceh Utara menetapkan Teungku Muhammad Dawoed Beureu-eh sebagai pimpinannya dan Teungku Abdurrahman Meunasah Meucat sebagai wakilnya. Sementara sekretarisnya adalah M. Nur El Ibrahimy, wakilnya Teungku Ismail Yacub, dan bendahara dipegang T. M. Amin. Istilah yang digunakan waktu itu adalah ketua satu, ketua dua, setiausaha satu dan setiausaha dua serta bendahari.¹³¹

PUSA lahir dalam keadaan masyarakat dan ulama Aceh yang masih berfikiran kolot dan sempit bahkan dalam memahami Islam sekalipun. Mereka umumnya menganggap haram hukumnya mempelajari ilmu pengetahuan yang berasal dari Barat seperti bahasa Inggeris kerana mereka beranggapan ilmu dan bahasa Inggeris tidak termasuk dalam kebudayaan Islam. Hal ini menjadi asas Tengku Abdurrahman

¹³¹ Hasanuddin Yusuf Adan, *Teungku Muhammad Dawod Beureu-eh, ULAMA, Pemimpin dan Tokoh Pembaharuan*, (Malaysia: UKM Press, 2005), 126.

untuk mendirikan PUSA sebagai wadah pencerahan terhadap ulama Aceh yang berpandangan sempit dan anti kemajuan.

Selain itu, motif berdirinya PUSA, adalah untuk menggerakkan masyarakat Aceh yang telah lama dijajah oleh Belanda sehingga menghapus sistem kesultanan di Aceh Darussalam pada tahun 1903 yang telah dipimpin oleh Sultan Muhammad Daud Syah sebagai Sultan yang terakhir.¹³² Menurut Teungku Ismail Ya'cub, antara lain:

1. Untuk menyiarkan, menegakkan dan pertahankan syiar yang suci, terutama di tanah Aceh yang dikenal dengan Serambi Mekah, pada masa keemasannya yang telah lalu sampai sekarang, telah berubah jadi suatu negeri yang amat ketinggalan dari tetangga-tetangga yang berdekatan, apalagi yang berjauhan, dan sudah lama terbenam dalam sebuah kejahilan dan kegelapan.
2. Ingin berusaha sekuat tenaga untuk menyatukan fahaman ulama-ulama Aceh dalam menerangkan sebarang hukum-hukum, kerana menurut yang dialami di masa-masa yang telah lampau, perselisihan faham ulama-ulama kita sering juga membawa akibat yang tidak diinginkan oleh kita semua. Pertikaian tersebut dapat mengecilkan langkah kemajuan Islam yang suci murni.
3. Berusaha memperbaiki dan menyatukan rencana pelajaran sekolah-sekolah agama di seluruh Aceh.¹³³

PUSA merupakan satu-satunya gerakan nasionalis yang penting di Aceh pada masa itu, dan tidak terdapat gerakan nasionalis sekular. Dalam waktu yang tidak begitu lama, PUSA sudah berkembang pesat ke seluruh penjuru Aceh. PUSA menjadi wahana dalam perjuangan Aceh dari belenggu penjajah. Demikian juga perjuangan dalam menghadapi kaum tradisional Ulei Balang. Setelah perang dunia ke-2, ulama

¹³² Nazaruddin Syamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh Tahun 1945-1949* (Jakarta: UI Press, 1999), 256.

¹³³ Ismuha, *Ulama Dalam Persepsi Sejarah*, (Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1976), 1.

memberi pukulan yang hebat terhadap lawan-lawan mereka, terutama daripada kalangan para pembangun dan anggota-anggota terkemuka PUSA. Mereka sangat berperanan penting dalam mengambil alih dan menjalankan pemerintahan di Aceh. Termasuk juga Tgk. Amir Husil Al-Mujahid dan Tgk Husin Yusuf, masing-masing dalam anggota PUSA adalah ketua dan sekretaris Pemuda PUSA. Selain itu, Tgk. Ismail Yacub, Tgk. Muhammad Nuir el Ibrahimy dan Tgk. Sayed Abubakar. Ketiganya guru di Perguruan Normal Islam, Sekolah Pendidikan Guru yang didirikan oleh PUSA.¹³⁴

Normal Institut sebagai sekolah berkurikulum moden yang dilahirkan PUSA telah memberikan manfaat yang sangat nyata bagi masyarakat Aceh terutamanya dalam membuka dinamika berfikir ke arah yang lebih maju. Bahasa Inggeris yang dulunya dianggap perkara haram sudah mulai dipelajari di madrasah yang didirikan PUSA. Kemampuan berbahasa Inggeris dengan cepat membantu masyarakat Aceh memahami dunia luar sehingga mereka dapat berfikir lebih maju. Ulama Aceh yang dulunya mengharamkan bahasa Inggeris, akhirnya dapat menerimanya kerana bahasa Inggeris tersebut digunakan untuk kemajuan rakyat Aceh. Kehadiran madrasah bentukan PUSA diterima dengan sangat baik oleh Masyarakat Aceh. Hal ini kerana Madrasah tersebut merupakan karya Ulama yang tergabung dalam PUSA yang merupakan teladan masyarakat Aceh.

Dalam sejarah pendirian dan perjuangannya, PUSA lebih menitikberatkan terhadap pendidikan dan pembaharuan Islam di Aceh. Namun ketika keadaan politik Aceh berubah dari masa ke masa memaksa PUSA campur tangan dan mengambil bahagian tertentu untuk kepentingan rakyat. Kerana itu pula di masa-masa tertentu PUSA turut serta untuk menguasai pemerintahan di Aceh dan ia telah terbukti keberhasilannya sehingga hampir seluruh masyarakat Aceh bergabung dengannya pada

¹³⁴ Cernelis Van Dijk, *Rebellion Under The Banner of Islam (The Darul Islam in Indonesia)*, terj: Pemberontakan Darul Islam, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995), 256.

masa-masa tertentu. Walaupun semenjak masa perjalanan PUSA sudah menguasai Aceh dan pemerintah di Aceh, namun kemuncaknya ditetapkan bulan Mac 1946 sebagai awal kepemimpinan PUSA mendominasi pemerintahan Aceh.¹³⁵ Kekuatan PUSA semakin kuat ketika Wakil Presiden Indonesia Muhammad Hatta mengangkat Teungku Muhammad Daud Beureu-eu ketua PUSA sebagai Gabenor Militer di Aceh pada tanggal 26 Agustus 1947 dengan pangkat Mayor Jenderal.¹³⁶

Ketika PUSA mulai menyatu dengan rakyat di Aceh, Syariat Islam mulai bergema walaupun tidak ada undang-undang khusus yang mengaturnya seperti hari ini, maka Republik Indonesia mulai gundah dan iri hati. Ini menyebabkan mulanya kemasukan idea-idea jahat dari Jakarta untuk mendiskriminasikan pemerintahan PUSA di Aceh. Pada April 1951, Menteri Dalam Negeri Kabinet Sukiman Iskak Tjokroadisudirjo dari PNI mengambil tindakan tegas terhadap Aceh. Dalam keputusannya pada 2 February 1952, beliau memindahkan dua orang pemimpin Aceh ke Sumatera Timur dan Tapanuli dengan memasukkan lima orang bukan Aceh untuk memimpin pejabat-pejabat Bupati di Aceh. Suatu aksi yang cukup sakit dan memalukan, pada Mac 1952 Iskak memberhentikan Teungku Muhammad Daud Beureu-eu sebagai gabenor pertama Aceh dan ditempatkan pada Departemen Dalam Negeri di Jakarta. Sehingga bulan April 1952, pelbagai jabatan teknik seperti pekerjaan umum, listrik, pertanian, kehaiwanan, kehutanan, kereta api dan industri semuanya dikepalai oleh selain orang Aceh yang non Muslim. Pejabat pemerintah yang mendukung PUSA dan syariat Islam dipindahkan ke luar Aceh.

3.9 Kesimpulan

Aceh ialah negeri tempat pertama sekali bertapaknya Islam di Nusantara. Seluruh masyarakat Aceh beragama Islam. Kesemua budaya dan ritual masyarakat

¹³⁵ Nazarauddin Syamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekkah*, (Jakarta: UI Press, 1999), 216.

¹³⁶ Amran Zamzami, *Jihad Akbar di Medan Area*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 24.

Acheh seharusnya bersesuaian dengan syariat Islam. Acheh merupakan pusat kajian Islam di Nusantara. Banyak terdapat lembaga kajian Islam seperti dayah dan surau-surau yang mengajarkan kajian Islam. Kehidupan dan struktur sosial masyarakat Acheh sangat bergantung dengan nilai-nilai Islam. Sampai setakat ini, Acheh masih terkenal dengan Islam. Pemberlakuan hukum Islam terhadap masyarakat Muslim Acheh berjalan dengan baik walau masih ada kekurangan. Persoalan keagamaan menjadi perhatian kerajaan. Acheh memiliki kewenangan khas dalam hal syariat Islam. Acheh juga memiliki beberapa lembaga keagamaan yang sangat berpengaruh dalam masyarakat. Lembaga tersebut merupakan penjaga dan pengawal masalah keagamaan orang Acheh. Lembaga ini merupakan tempat menjalin ukhuwah dan berkomunikasi para pakar masalah keagamaan seperti ulama dan cendikiawan muslim. Lembaga tersebut seperti Majelis Permusyawaratan Ulama, Himpunan Ulama Dayah Acheh, Persatuan Ulama Seluruh Acheh dan Muhammadiyah.

BAB 4: ANALISIS AKULTURASI BUDAYA DAN KEPERCAYAAN TRADISIONAL MASYARAKAT ACHEH MENURUT PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM

4.1 Pengenalan

Setelah membicarakan beberapa teori tentang akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional menurut perspektif Islam, maka dalam bab ini akan dianalisis dengan menggunakan teori yang telah disebutkan pada bab terdahulu. Oleh itu, pada bahagian ini akan dibincangkan mengenai isu-isu budaya dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh menurut perspektif akidah Islam. Dalam membahas perkara ini, peneliti hanya mengkaji budaya dan kepercayaan tradisional yang masih diamalkan hingga setakat ini oleh masyarakat Muslim Aceh, ianya meliputi ritual *rah ulei*, *peuneuphoen* dan ritual *takei*. Selain itu, dalam bab ini juga dibincangkan isu tentang faktor pemangkin wujudnya fahaman yang bercanggahan dengan Islam dan formulasi kaedah penyelesaian terhadap fahaman bercanggahan tersebut. Semua isu-isu tersebut akan dijelaskan secara terperinci seperti yang berikut.

4.2 Budaya Aceh

Aceh terletak di hujung utara pulau Sumatera, antara 2 – 6 darjah lintang utara dan 95 – 98 darjah lintang selatan, dengan ketinggian rata-rata 125 meter di atas permukaan laut, merupakan bahagian paling barat dan utara Kepulauan Nusantara, Wilayah Aceh Dengan keluasan 57.365,57 km², yang diapit oleh Samudera Hindia di sebelah Barat dan Selat Malaka di sebelah Utara dan Timur tersebut, merupakan daerah paling penting dan sangat strategis sebagai pintu gerbang lalu lintas pelayaran dan

persinggahan para pedagang dari Timur dan Barat sejak berabad-abad lampau.¹ Ahmad menyebut sejak zaman Neolitikum, Selat Malaka merupakan terusan yang paling penting dan gerak migrasi bangsa-bangsa di Asia, dalam gerak ekspansi kebudayaan dari India dan sebagai jalan niaga dunia yang menghubungkan pusat kebudayaan Cina dan India.² Dari kenyataan tersebut dapat difahami bahawa Aceh merupakan tempat bertemunya berbagai bangsa yang singgah di pelabuhan tersebut, oleh itu merupakan suatu kenyataan bahawa Aceh merupakan tempat transitnya berbagai budaya antara bangsa. Anthony Reid, menyatakan Aceh pada masa dahulu sangat kosmopolitan, dan kosmopolitan merupakan sesuatu yang melekat dalam kebudayaan Aceh yang mengumpulkan bangsa-bangsa dari Timr dan Barat, baik dalam perdagangan hasil bumi mahupun untuk kepentingan lainnya. Sifat kosmopolitan Aceh lebih menyolok dari pada daerah-daerah lain di Nusantara, yang menunjukkan keunikannya dalam bahasa, budaya, kesenian, kerajinan, dan agama di mana hubungan antara agama dan adat istiadat terjalin sangat harmonis, berlainan dengan daerah-daerah lain di Sumatera.³ Posisi yang sangat strategis tersebut pula yang telah menjadikan Aceh sebagai daerah yang pertama di Nusantara yang menerima pengaruh kebudayaan dan agama dari bangsa luar Nusantara.

Etnik Aceh sering diidentikkan dengan Arab, Cina, Eropah dan Hindustan atau India. Melihat daripada bentuk fizikal memang kebanyakan bentuk muka orang Aceh cenderung mirip dengan orang Arab atau India. Hal ini diperkuat lagi dengan telah berlangsungnya kontak dagang dengan bangsa asing terutama India, Timur Tengah dan Cina. Kontak tersebut terjadi kerana kedudukan Aceh yang strategis pada jalur pelayaran internasional, berdekatan dengan lautan India dan Selat Malaka. Melalui

¹ Badan Pusat Statistik, *Aceh Dalam Angka* (Banda Aceh: BPS, 2003), 13.

² Ahmad Zakaria, *Sekitar Kerajaan Aceh* (Medan: Monora, 1972), 17.

³ Anthony Reid, *Orasi Ilmiah pada Deklarasi Institut Kebudayaan Aceh* (Banda Aceh 4 Juni 2005).

kontak perdagangan dan interaksi sosial tersebut terjalinlah kontak budaya antara bangsa-bangsa yang singgah ke Aceh

Kehadiran para pendatang tersebut di Aceh dari hari ke hari semakin bertambah, sehingga pada waktu tertentu mereka menetap di Aceh Sejarawan Aceh, Muhammad Said menyebut daripada sudut pengetahuan tentang jenis bangsa atau darah bisalah kita meyakini sepenuhnya sudah lama sebelum Isa, sudah ada 1000 atau 2000 tahun sebelumnya Aceh dihuni oleh penduduk, serupa dengan jenis suku bangsa lain dari kepulauan Nusantara seperti Jawa, yang telah memiliki kebudayaan tinggi pula.⁴

Kehadiran para pendatang tersebut ke Aceh terjadi dalam dua tempoh waktu. Tempoh waktu pertama merupakan suku Melayu lama. Mereka hidup di daerah pesisir Aceh. Kedatangan suku Melayu baharu membuat para imigran yang datang menjadi lebih senang menetap di pedalaman. Suku bangsa Melayu lama enggan menerima pembaharuan sehingga mereka menetap di daerah dataran tinggi. Imigran yang lebih dahulu berimigrasi disebut sebagai etnik Gayo, di Aceh Tengah dan suku Mante di Aceh Besar. Dalam kaitan ini, Zainuddin menyebutkan bangsa Aceh termasuk ke dalam lingkungan rumpun bangsa Melayu, iaitu bangsa Mante (Bante), Lanun, Sakai Jakun, Semang (orang Laut), Senui dan lain-lain yang berasal dari negeri Perak dan Pahang. Menurut etnologi, ada hubungan dengan bangsa Phunisia dan Babylonia dan bangsa Dravida di lembah sungai Indus dan Gangga.⁵ Zainuddin juga menambah etnik Aceh mempunyai kesamaan dengan etnik Melayu lainnya yang ada di Malaysia, iaitu dari Perak dan Pahang. Etnik tersebut dijangka berasal dari Babylonia dan India. Bangsa Melayu tersebut diduga mempunyai kesamaan etnik dan kemiripan budaya terutama dengan Perak dan Pahang, Malaysia.⁶ Sejak dulu orang Aceh sering berniaga

⁴ Said, *Acheh Sepanjang Abad* (Medan: TP, 1961), 25.

⁵ Zainuddin, *Tarikh Aceh dan Nusantara* (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1957), 15.

⁶ *Ibid.*

ke Malaysia dengan membawa lada dan sumber daya alam lainnya. Kedekatan daerah dan kesamaan budaya antara pahang, Perak dan Aceh waktu itu menjadi sangat dekat dibandingkan dengan kedekatannya terhadap budaya masyarakat di pulau Jawa. Etnik Aceh atau suku bangsa Aceh merupakan salah satu suku yang mendiami bahagian hujung pulau Sumatera.

Proses pergeseran unsur kebudayaan di Aceh diperkirakan telah berlangsung sejak lama, melampaui batas waktu yang boleh diingati orang pada masa sekarang. *Letak geografisnya* di perairan Selat Sumatera telah dijadikan daerah Aceh begitu terbuka terhadap bermacam-macam unsur kebudayaan luar (asing). Sejak dahulu lagi, Selat Sumatera merupakan jalur lalu lintas dunia, dan daerah di sekitarnya menjadi tempat pertemuan pelbagai bangsa dan kebudayaan. Daripada jalur sejarah perkembangannya dapat diketahui, bahwa pada masa kejayaannya kebudayaan Aceh memperlihatkan ciri-ciri yang amat asimilatif. Bahkan, kebudayaan Aceh boleh menjadi besar ketika itu, kerana selalu menerima pelbagai ragam unsur kebudayaan di sekelilingnya. Kecuali itu, mereka juga mampu menggeser unsur kebudayaan yang membahayakan, tanpa menimbulkan kejutan dan kejengkelan.⁷

Aceh pada awal perkembangan peradaban atau pada abad pertama masehi sudah menjadi jalur perdagangan internasional yang merupakan salah satu pelabuhan dan tempat persinggahan atau tempat terjadinya interaksi antara bangsa. Interaksi antara bangsa tersebut antaranya dengan dunia Arab, India dan Tiongkok. Dilihat dari strategisnya wilayah Aceh, iaitu di jalur internasional, maka dapat disebutkan bahawa pada awal perkembangan peradaban di Nusantara, maka Aceh merupakan salah satu tempat pertemuan antara budaya dan peradaban. Pertemuan antarabangsa tersebut semakin lama semakin bagus dan akrab yang akhirnya terjadilah integrasi dari beberapa

⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Pengaruh Migrasi Penduduk Terhadap Perkembangan Kebudayaan Daerah Istimewa Aceh* (Jakarta: DEP PK, 1982), 54.

suku bangsa sehingga lahirlah satu suku bangsa, yaitu Aceh. Oleh itu, daripada kenyataan tersebut dapatlah dilihat bahawa Aceh merupakan pertemuan budaya dan peradaban antarabangsa yang menyatu menjadi sebuah kata yang bernama Aceh.

Menurut Thomas Braddel, pada zaman Yunani orang-orang Eropah mendapatkan barang-barang bangsa Timur dari saudagar Iskandariah, bandar Mesir terbesar di pantai Laut Tengah. Saudagar-saudagar itu memperoleh barang-barang tersebut dari orang Arab Saba. Pemegang kunci perdagangan di suatu pelabuhan yang ramai di zaman itu di pantai selatan Arab, Bandar Felix namanya. Orang-orang Arab mengangkutnya dari Barygaza atau dari pantai Malabar India dan dari pelabuhan-pelabuhan pengumpulan ke tempat mana barang-barang itu didatangkan dari negeri penghasilnya, antaranya dari Golden Chersonese. Sebelum diangkut ke India, barang-barang hasil dari kepulauan Indonesia terlebih dahulu dikumpul di pelabuhan-pelabuhan di Sumatera atau di tempat lain. Tegasnya, di zaman Yunani itu saudagar-saudagar asing sudah sampai ke hujung Sumatera atau Aceh. Kontak perdagangan orang Aceh dengan bangsa asing sudah dimulai sejak adanya kehidupan dan tumbuhnya peradaban di Nusantara. Hubungan antarabangsa yang ada pada awal perkembangan manusia dan dibina saat itu adalah melalui perniagaan. Banyak saudagar dari Arab dan India mencari rempah-rempah dari Sumatera, kemudian mereka bawa melalui India yang selanjutnya diteruskan ke Timur-Tengah.

Melihat perkembangan interaksi dan perdagangan antarabangsa pada awal peradaban Yunani, menandakan peradaban Aceh sudah mulai berkiprah walaupun tidak sebanding dengan peradaban Yunani pada waktu itu. Akan tetapi, menurut petunjuk tersebut dapat dianalisis bahawa hubungan antara budaya sudah mulai berkembang di Aceh. Hubungan antarabangsa terjadi disebabkan oleh interaksi perdagangan berikutnya dibarengi dengan kontak budaya. Kontak budaya antara Aceh

dan bangsa asing berpengaruh terhadap budaya dan pola perilaku sekali gus berkaitan dengan penyebaran agama baik agama Hindu mahupun agama Islam. Selain itu, pengaruh Hindu dapat dilihat sampai saat ini, terutama pada masyarakat pedalaman. Bahkan, terdapat tempat ibadah yang dibangun di atas situs Hindu, seperti Masjid kuno di Indrapuri. Realiti tersebut bukti terjadinya integrasi budaya di Aceh

Menurut Zainuddin, pengaruh Hindu atau India atau imigrasi penduduk dijangka terjadi sebelum masihi atau sejak ekspansi Raja Iskandar Zulkarnen ke Asia. Penduduk di lembah sungai Indus dan Gangga lari ke Sumatera atau ke Aceh (334-326 SM). Lalu, setelah zaman Islam, orang-orang Arab atau Parsi semakin ramai yang datang. Perhitungan tahun dimulai dengan tahun Hijriah. Maka barulah orang memperbandingkan (sesuaikan) dengan perhitungan tahun masihi. Seperti telah diketahui umum, bahawa ekspansi Raja Iskandar Zulkarnen ke Asia Tengah dan Asia Tenggara dalam akhir abad IV dalam tahun 334-326 Sebelum Masihi, telah terjadi gerakan perpindahan besar-besaran berikut; Bangsa Phonesia, Suriah (Syam), Persia, dan lain-lain dari lembah sungai Nil, Furat dan Indus dari Teluk Persia, Laut Arab, dan lembah-lembah sungai Gangga negeri Baktria (Kabul Afganistan) tahun 327 SM. Maka, *immigranten* sebagai bangsa nomaden terlebih dahulu sangkut di pintu gerbang yang berada dalam selat Banang/Malaka, iaitu pulau Sailan (Kendi), Andaman, Nikobar, Sumatera, dan Malaka, dan Bagian Sumatera Utara terutama Peureulak, Pasai, Pidie (Poli) dan Lamuri atau Aceh Besar, Sumatera Selatan, dan Tengah, Sungai Musi.⁸

Secara historis, perpindahan penduduk terutama dari India adalah kerana di negeri asalnya terjadi perebutan kekuasaan dalam pemerintahan. Oleh itu, kebanyakan penduduk baik kaum bangsawan mahupun penduduk biasa hijrah secara besar-besaran untuk mencari tempat yang paling aman guna membangun masa depannya. Peristiwa

⁸ *Ibid.*, 17.

hijrahnya penduduk tersebut berlangsung lama. Di samping itu, hubungan antara bangsa tersebut menjadi lebih erat lagi setelah masuknya agama Islam. Mengenai kontak budaya dan agama tersebut, Zainuddin menyebutkan seperti berikut;

Peristiwa perpindahan penduduk sedemikian rupa terus menerus tidak terhenti sampai kepada Dinasti Maharaja Asoka yang amat kejam (272-232 SM). Sehingga banyak orang Keling dari Madras lari ke Sumatera atau Aceh, Malaka dan lain-lain di seluruh Nusantara. Dan setelah itu di masa rubuhnya Andhra 185 SM sampai kepada tahun 225 Masihi, banyak pula bangsa Parthi dan Saka dari India Barat lari meninggalkan negerinya, barangkali inilah asal bangsa Sakai di Malaka.

Gerakan besar-besaran lagi berikut itu, ialah setelah bangun agama Islam dalam permulaan abad IV semenjak kira-kira tahun 43-602 Hijriyah bersamaan dengan 712-1206 Masehi. Khalifah-khalifah dan mubaligh Islam telah memperkembangkan syia'ar Islam ke seluruh Afrika, Eropah dan Asia. Persia, Syam, dan India dan didirikan kerajaan-kerajaan Islam. Ekoran daripada peperangan yang maha dahsyat itu, maka bangsa-bangsa Parsi dan Hindu yang tidak mau menganut agama Islam, telah menghindarkan diri mencari kediaman baru pula. Imigran ini telah membanjiri pulau-pulau di Asia Tenggara. Sudah tentu saja kafilah-kafilah pelarian ini sebagian telah mengambil tempat di Aceh (Sumatera).⁹

Hubungan antarabangsa yang telah terbina sejak ribuan tahun di Aceh, menurut sejarah terjadi antara negara India dan Persia. Kenyataan tersebut dapat dilihat dari peradaban yang ditinggalkannya terutama tentang kebudayaan, sistem mata pencarian dan makanan yang dikonsumsi mendekati dengan makana-makanan yang dikonsumsi oleh orang India. Kebudayaan-kebudayaan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Aceh mirip dengan kebudayaan masyarakat India. Realiti tersebut

⁹ *Ibid.*, 18.

misalnya tarian yang sangat menyatu dengan masyarakat Aceh, baik tarian *Saman*, *Rampoe Aceh*, yang mirip dengan tarian orang India.

Demikian juga sistem mata pencaharian seperti alat memanen dan lain-lainnya. Makanan yang dikonsumsi oleh orang Aceh sangat mirip dengan masakan dari India. Sebagai contoh, bumbu makanan banyak dicampur dengan ramuan merica, dan rempah-rempah lainnya. Termasuk juga cara menggiling bumbu masakan memakai batu gilingan yang khas dan berbeza dengan cara orang Indonesia umumnya. Cara berpakaian, terutama pada wanita seperti sanggul rambut sebelah belakang. Oleh Hurgronje (1985) disebutkan bahawa satu-satunya kebiasaan yang dikenal yang dapat menunjukkan adanya sisa-sisa pengaruh Hindu adalah penduduk Daratan Tinggi di daerah pedalaman menampakkan asal usul mereka melalui cara memanjangkan rambut lalu membentuknya menjadi sanggul dikepala sebelah belakang sebagaimana kebiasaan orang Hindu.¹⁰

Melihat fenomena budaya dalam masyarakat Aceh jelas banyaknya unsur-unsur budaya Hindu dan India yang terserap dalam budaya Aceh. Setelah datangnya agama Islam, budaya Hindu hilang dengan sendirinya. Pengaruh Islam dapat melenyapkan sebahagian besar pengaruh budaya Hindu. Demikian juga dapat dilihat banyaknya unsur Hindu atau India pada penduduk yang berdomisili di Aceh. Sehubungan dengan unsur penduduk etnik Aceh, oleh Hurgronje disebutkan:

Kemudian, tidak hanya orang-orang keling yang beragama Islam dan penduduk asal Madras dan Malabar, tetapi juga orang-orang Keling yang tak beragamapun, orang Cetti dan Hindu lainnya kemudian datang untuk berdagang di Aceh, akhirnya secara berangsur-angsur orang tak lagi menentang secara serius terhadap menetapnya para kafir itu secara permanen di negerinya, sesuatu yang kalau dipandang dari segi politik toh sama sekali tidak merugikan. Kerana itulah, pertanyaan sekitar orang Hindu yang mana atau orang yang berperadaban Hindu yang bagaimana yang telkah memberikan

¹⁰ Hurgronje, *Aceh di Mata Kolonialis* (Jakarta: Yayasan Sokoguru, 1985), 21.

pengaruh khusus di Aceh atau dalam periode yang manakah telah terasa pengaruhnya, masih tetap diliputi tanda tanya. Dan lebih tak jelas lagi adalah, seberapa banyak darah Hindia yang sebenarnya mengalir dalam tubuh orang Aceh¹¹

Hubungan antara India atau Hindu dalam segi kehidupan masyarakat saat ini dari segi spiritual memang tidak banyak yang tersisa. Akan tetapi, secara budaya dan peradaban telah terjadi akulturasi dan asimilasi yang begitu lama sehingga antara budaya Hindu dan budaya Aceh, tidak nampak secara jelas. Secara etnik, pengaruh India atau dari India dalam masyarakat Aceh sangat sulit dibuktikan kerana pengaruh tersebut tidak dapat diukur. Pengaruh itu paling tidak dapat dilihat dari pengaruh agamanya, budayanya, perilakunya sampai kepada bentuk wajah. Namun demikian, seperti disebutkan oleh Hurgronje, pengaruh Hindu terhadap budaya Aceh tidak begitu jelas lagi. Kenyataan tersebut dapat difahami kerana interaksi tersebut sudah berlangsung ribuan tahun yang lalu, apalagi setelah masuknya Islam yang dibawa oleh orang Persia dan India.

Sehubungan dengan hal tersebut, sejarawan dan budayawan Aceh Ali Hasjmy menuturkan sebagai berikut;

Seperti yang disebut dalam Idhharul-Haq bahawa dalam tahun 173 H (sekira 800 M) sebuah kapal yang datang dari Teluk Kambey (Gujarat) berlabuh di Bandar Peurulak, kapal mana membawa sepasukan dakwah dibawah pimpinan Nahkoda Khalifah, yang terdiri dari orang-orang Arab Kurasy, Palestina dan India. Mereka masing-masing mempunyai keahlian dalam berbagai bidang, di samping rata-rata mempunyai kemampuan dasar tentang dakwah islamiyah. Ada ahli pertanian, ahli perdagangan, ahli kesehatan, ahli tata negara, ahli peperangan, dan sebagainya.¹²

Kedatangan pasukan dakwah ke Aceh pada waktu itu adalah semata-mata untuk mengembangkan dakwah islamiyah. Mereka menjadi pembaharu dalam kehidupan masyarakat, terutama dalam segi agamanya. Dengan demikian, adanya

¹¹ *Ibid.*, 20.

¹² Ali Hasjmy, *50 Tahun Aceh Membangun*, (Banda Aceh: Majelis Ulama Indonesia Aceh, 1995), 3.

agama baharu di Aceh saat itu tidak menjadi persoalan dan tentangan kerana penyebarannya melalui budaya, perniagaan, dan perkahwinan. Ertinya agama Islam diterima oleh Aceh secara damai.

Para pendakwah tersebut terdiri daripada berbagai etnik, seperti India atau Gujarat, Pakistan, Palestina, serta Persia. Oleh itu, persoalan suku bangsa Aceh secara pasti sangat sulit dilacak dengan jelas. Akan tetapi menurut data dan realiti antropologi, sebahagian penduduk Aceh merupakan perpindahan penduduk dari India, Parsia dan Timur Tengah. Kenyataan tersebut dapat dilihat daripada unsur budaya dan perilaku masyarakat yang mempunyai kesamaan dan berkaitan dengan India. Paling kurang pengaruh India memainkan peranan dalam perkembangan budaya Aceh.

Di samping itu, Said menyebutkan terdapat petunjuk dalam bahasa Aceh yang menarik fikiran orang untuk menyinggung salah satu bahagian yang mungkin pernah timbul dalam perkembangan awal sejarah Aceh, iaitu ketika diteliti bahasa Cam, baik dalam tatabahasa mahupun dalam istilah. Tatkala pada tahun 1891 sarjana G. K. Nieman meneliti terdapat beratus-ratus istilah Cam didapati dalam bahasa Aceh, maka dia lalu mengajukan dugaan bahawa sebagian penduduk Aceh berasal dari perpindahan negeri Campa (Indo Cina).¹³

Hubungan antara bahasa Campa dari Indocina dengan bahasa Aceh dapat dilihat daripada banyak kata yang terdapat dalam bahasa Aceh mempunyai kesamaan makna dan kemiripan dalam pengucapannya. Penelitian Neiman mengidentifikasikan unsur bahasa Indo Cina pada awalnya mempengaruhi bahasa yang berkembang di Aceh Demikian juga dilihat daripada unsur linguistik.

¹³ M. Said, *Acheh Sepanjang*, 15.

Menurut hasil penelitian Neiman, bahasa Aceh banyak persamaan dengan bahasa Campa dari Indocina. Kesamaan bahasa secara antropologi memang sedikit banyaknya adalah kerana mereka berasal dari nenek moyang yang berbahasa sama. Tambahan lagi, ditambahkan juga dengan nama yang sering disebutkan atau diidentifikasi bahawa asal dari orang Aceh adalah percampuran dari Arab, China, Eropa dan Hindia. Mengenai pengaruh bahasa China di dalam bahasa Aceh misalnya sebutan *camca* (sendok) dan *cawan* (sejenis gelas minum air).

Sehubungan dengan interaksi antara orang Aceh dengan orang Campa, menurut pengakuan Lance Castle adalah bahawa ketika kerajaan Funan menguasai jalur perdagangan melalui Genting Kra, sebahagian bangsa Cam pindah atau dipindahkan ke tanah genting itu. Di sana mereka dipengaruhi oleh bahasa orang Mon dan bahasa penduduk Malaka pra Melayu. Kemudian sebahagian mereka berpindah ke Aceh. Di Aceh mereka berhubungan dengan suatu bangsa yang mempunyai bahasa mirip dengan bahasa Nikobar. Bangsa inilah yang kemudian di Aceh dikenali dengan sebutan orang Mantir atau Mante. Pada abad VII, bahasa Aceh tua yang dikembangkan sebagai cabang dari bahasa Cam tua lenyap dari tanah genting Kra kerana ekspansi Sriwijaya yang membawa bahasa Melayu ke kawasan tersebut.¹⁴

Dilihat daripada pengaruh bahasa, terdapat kata-kata yang mempunyai kesamaan dengan bahasa Campa seperti *cicem* (Aceh) *cim* (Campa) burung (Indonesia); *ie* (Aceh) *ie* (Campa) air (Indonesia), *khem* (Aceh) *khim* (Campa) senyum (Indonesia). Akan tetapi, apabila ditinjau daripada segi genetik, kelihatannya pengaruh Cam tidak begitu jelas ketimbang pengaruh India dan Timur Tengah. Di sisi lain, etnik Aceh mempunyai kemiripan dengan etnik Melayu yang ada di Malaysia, etnik Melayu di Filipina, dan etnik Melayu di Thailan Selatan.

¹⁴ Ismuha, *Bunga Rampai Temu Budaya Nusantara PKA-3* (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 1988), 182.

Kebudayaan yang berlaku di Aceh dapat dilihat dalam pelaksanaan kebijakan pemerintahan Kerajaan di Aceh yang dibangun berdasarkan ajaran Islam. Oleh itu, Kerajaan Aceh dinyatakan sebagai negara yang berbudaya hukum. Pemahaman tersebut termaktub dalam *Qanun al-Asyi* seperti berikut:

Bahawa negeri Aceh adalah negeri hukum mutlak sah dan bukan negeri hukuman yang mutlak sah. Dan rakyat bukan patung yang berdiri di tengah padang, akan tetapi rakyat seperti pedang sebelah mata yang amat tajam, lagi besar matanya, lagi panjang sampai ke timur dan ke barat, jangan dipermudah sekali-kali hak rakyat.

Kuat jangkaan bahawa kebudayaan Aceh merupakan hasil integrasi daripada kebudayaan Campa atau Indocina, India, dan Timur Tengah atau Islam. Dilihat dari sejarah migrasi, keturunan suku bangsa Aceh berasal dari India, Indocina, dan Timur Tengah. Kenyataan tersebut tampak dari kemiripan bahasa Aceh dengan bahasa Campa. Di sisi lain, dalam aspek kesenian Aceh terjadi akulturasi yang sangat dominan dari negara Hindustan. Namun, kebudayaan Aceh yang hidup dan berkembang sudah bercorak Islam atau dibingkai dengan nuansa Islam. Kekhasan budaya Aceh dapat dilihat daripada ketahanan budaya yang diguncang oleh konflik yang berpanjangan. Namun budaya Aceh tetap eksis dan bertahan sebagaimana budaya lain di Nusantara. Meskipun demikian, tidak dapat dielak bahawa terjadi pula sedikit perubahan dan pergeseran budaya seiring dengan perkembangan zaman.

Di samping itu, keunikan dan kemiripan budaya Aceh juga dapat dilihat daripada kesenian, terutama kesenian gerak atau seni tari. Seni tari Aceh yang geraknya sangat cepat atau heroik cenderung mendekati seni tari dari India belakang. Demikian jug acara berpakaian orang Aceh di kampung-kampung mirip dengan cara berpakaian orang Hindu. Kenyataan ini jelas terlihat pada sanggul rambut atau yang lainnya.

Ditinjau daripada ramuan makanan yang disajikanpun terdapat kemiripan dengan makanan orang India. Misalnya, orang kampung di Aceh saat ini masih makan sirih sebagai pencuci mulut setelah makan nasi. Selain itu, masakan kari juga terdapat di Aceh. Makan sirih juga terdapat pada masyarakat tradisional di India. Demikian juga seni ukir atau arsitektur dan bangunan-bangunan tempo dulu mirip dengan bangunan-bangunan Hindu. Peninggalan tersebut masih tersisa seperti bangunan masjid kuno di Indrapuri Aceh Besar.

Percampuran budaya yang dominan terjadi kemudian adalah dengan budaya-budaya Islam yang datang dari Timur Tengah. Bahkan, sumber aspirasi kebudayaan Aceh dipengaruhi atau diwarnai oleh Islam. Hal ini, misalnya tampak dalam berpakaian dan tradisi-tradisi adat perkahwinan, serta budaya lain yang disesuaikan dengan agama Islam. Percampuran budaya ini terjadi secara sempurna kerana setelah Islam masuk ke Aceh, semua unsur budaya local seperti Hindu dihilangkan, kecuali yang tidak bercanggahan dengan Islam. Unsur-unsur Hindu yang masih bertahan antara lain upacara peusijeuk (tepung tawar).¹⁵

Sistem budaya yang terdapat dalam sebuah budaya di dunia ini mengandung lima unsur pokok. Kelima-lima unsur pokok budaya tersebut adalah:

1. Mengenai hakikat hidup manusia (selanjutnya disingkat MH)
2. Mengenai hakikat karya manusia (selanjutnya disingkat MK)
3. Mengenai hakikat kedudukan manusia (selanjutnya disingkat MW)
4. Mengenai hakikat hubungan manusia dengan alam sekitarnya (selanjutnya disingkat MA)
5. Mengenai hakikat hubungan manusia dengan sesamanya.¹⁶

¹⁵ Abdul Rani Usman, dkk, *Budaya Aceh* (Yogyakarta: Polydoor, 2009), 19.

¹⁶ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu*, 28.

Dalam kebudayaan Aceh, hakikat hidup manusia ditentukan oleh Allah; kehidupan ini diciptakan, diatur dan ditentukan oleh Allah. Dalam hal ini, wujudnya hubungan dengan kepercayaan kepada untung baik dan untung buruk. Meskipun demikian, Allah memberikan keleluasaan kepada manusia untuk mengubah nasibnya. Banyak orang awam di Aceh berprinsip bahawa semua hal dalam hidup ini sudah dikehendaki oleh Allah. Sebaliknya, masyarakat yang telah terdidik percaya bahawa manusia sudah diberikan kebebasan untuk mengubah nasibnya.

Hakikat hidup dan kehidupan manusia Aceh dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Islam. Menurut Islam, manusia diciptakan oleh Allah, dihidupkan, diberi rezeki dan dimatikan, semuanya ditentukan oleh Allah. Sumber kehidupan manusia ditentukan oleh Allah. Namun masih ada sebahagian kecil masyarakat yang dipengaruhi ajaran Hindu yang percaya pada yang ghaib selain Allah. Sebagai contoh, masih ada yang melepaskan sesajen pada hari-hari tertentu. Fenomena seperti itu masih terdapat di kampung-kampung yang sangat terpencil.

Tentang hakikat karya manusia, masyarakat Aceh menganggap karya tersebut dipergunakan untuk mempertahankan hidup mereka. Oleh kerana itu, karya para cendekiawan pada awal kejayaan Islam di Aceh berkembang pesat. Realiti ini dapat dilihat daripada hasil karya para pemikir seperti Syekh Abdur Rauf atau Syiah Kuala. Teungku Syiah Kuala banyak menulis kitab tentang fikih dan undang-undang negara Aceh. Bahkan, beliau adalah orang pertama yang menterjemahkan al-Quran ke dalam bahasa Melayu di Nusantara. Hamzah Fansuri juga banyak melahirkan karyanya, terutama karya sastra seperti Syair Perahu. Banyak lagi tokoh yang demikian, seperti Nuruddin Ar-Raniry dan Syamsuddin as-Sumatrani.

Sebahagian cendikiawan Aceh dulunya menimba ilmunya langsung dari Timur Tengah, seperti Mesir, Arab, dan Persia serta juga di India. Oleh sebab itu, karya mereka sangat berpengaruh di dunia Melayu. Sebagai akibatnya, banyak masyarakat di Nusantara yang menimba ilmu di Aceh waktu itu. Akan tetapi setelah terjadi ekspansi asing terhadap Aceh, karya cipta relatif menurun. Keadaan ini menyebabkan masyarakat Aceh banyak menghabiskan waktunya untuk berpolitik, iaitu mempertahankan tanah airnya. Konflik yang berpanjangan ini telah menyebabkan stagnasi kreativiti dalam hal menghasilkan karya dalam berbagai bidang, termasuk karya seni.

Masyarakat Aceh terutama yang hidup diperkampungan tidak terlalu disiplin dalam mengatur waktu. Apabila bekerja kadang-kadang terus menerus siang malam. Sebagai contoh, waktu pergi ke sawah, begitu pula manakala mereka pergi ke laut, mereka bekerja siang dan malam. Akan tetapi, apabila beristirahat kadang-kadang terlalu lama. Demikian juga disiplin pekerja di pejabat-pejabat, terutama di daerah yang jauh dengan kota-kota besar, tidak terlalu disiplin dalam mengatur waktu kerjanya. Dalam kaitan ini, pemanfaatan waktu bagi masyarakat Aceh belum begitu efisien. Kedisiplinan dan pemanfaatan waktu yang tidak efektif itu diperkirakan kerana terlena oleh sumber daya alam yang tersedia di sekeliling mereka.

Masyarakat Aceh belum memanfaatkan sumber daya alam dengan maksimal, padahal alam dan makhluk hidup lainnya semua diperuntukkan bagi kemaslahatan manusia. Hal tersebut terjadi kerana masih banyak lahan atau tempat yang masih dapat dipergunakan. Pemanfaatan sumber daya alam belum merata di Aceh Hubungan alam dengan manusia di Aceh merupakan hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Alam dengan berbagai sumber dayanya dijadikan sebagai sumber rezeki. Misalnya pohon-pohon kayu yang bermanfaat dipelihara dengan baik guna untuk kepentingan manusia.

Manusia tidak boleh sembarangan menebang pohon. Burung-burungpun dahulunya di kampung-kampung tidak boleh dibunuh jika tidak dipergunakan untuk kepentingan manusia.

Masyarakat Aceh sangat mementingkan hubungan sesama manusia. Kenyataan tersebut dapat dilihat apabila berlaku kemalangan atau hajatan seseorang dalam masyarakat, maka tetangga akan datang membantu dengan senang hati. Masyarakat Aceh menganggap kedudukan antara satu warga dengan warga lainnya adalah setara. Oleh itu, masyarakat Aceh tidak terlalu tergantung dengan tokoh atau panutan dalam hubungan satu sama lain kelihatan bersifat horizontal.¹⁷ Kenyataan tersebut dapat dilihat dalam aktiviti masyarakat Aceh sampai sekarang. Contohnya apabila terdapat seseorang yang dihormati dalam masyarakat, kemudian orang tersebut melakukan perkara yang menyimpang dengan ajaran agama, maka seketika itu pula orang tersebut dicemuh dan tidak dihormati lagi.

Selain itu, masyarakat Aceh juga sangat toleran dan memiliki sifat gotong-royong yang sangat tinggi sekali. Fenomena tersebut masih terlihat sehingga ini. Demikian juga mereka memiliki sifat silaturrahi yang tinggi. Buktinya banyak pelancong yang datang ke Aceh memiliki kesan yang baik terhadap masyarakat Aceh

4.3 Budaya Hindu dan Buddha

Masuknya agama Hindu di Nusantara membawa pengaruh yang sangat besar terutama di tanah Jawa, di mana penduduknya kental dengan fahaman animisme dan dinamisme. Kedatangannya tidak merubah kebudayaan asli melainkan menyuburkan segala kepercayaan magis yang diwarnai dengan cerita-cerita tentang dewa. Pada masa

¹⁷ Ismuha, "Bunga Rampai Temu Budaya" (Makalah, Seminar, 1988), 56.

ini, upacara-upacara ritual keagamaan masyarakat Nusantara semakin berkembang, kerana agama Hindu dan India merupakan bentuk kepercayaan yang akrab dengan pemujaan dan persembahan kepada dewa serta peristiwa-peristiwa yang terjadi di sekitarnya seperti pernikahan, kelahiran, dan keselamatan, kematian di mana semuanya merupakan salah satu contoh dari budaya Nusantara yang mengalami akulturasi kerana adanya pengaruh agama Hindu.¹⁸ Pengaruh agama asli Indonesia terhadap agama-agama pendatang ialah realiti yang tak dapat dinafikan. Agama-agama Hindu, Buddha, Kristian bahkan Islam tak mampu melepaskan diri sepenuhnya dari fenomena tersebut. Adalah sia-sia menghapuskan dan menghilangkan pengaruh tersebut sebab dari waktu ke waktu tetap saja ia menyusup ke agama-agama pendatang.¹⁹ Kuatnya pengaruh budaya dan tradisi lokal tersebut telah memaksa kepercayaan yang datang sesudahnya menyesuaikan diri dengan budaya dan tradisi tersebut. Oleh itu, terdapatnya perbezaan antara agama Hindu dan Buddha di Aceh dengan di daerah lain di Nusantara adalah sebuah keniscayaan.

Sejak kedatangan agama Hindu, Buddha dan Islam di Indonesia khususnya Jawa berulang kali kebudayaan lokal yang cukup akrab dengan animisme dan dinamisme mengalami akulturasi budaya. Dalam kurun waktu yang lama secara terus menerus proses akulturasi Hindu, Buddha dan Islam membentuk karakter budaya mengarah ke sinkretisme. Tanpa disedari umat Islam di Indonesia telah terpengaruh dan terkena impak dari akulturasi sehingga tenggelam ke dalam dunia yang penuh mitos dan takhayul.²⁰

Dalam budaya Hindu, kelahiran dianggap peristiwa yang sakral baik ketika masih dalam kandungan ataupun setelah melahirkan (*brokohan*), apabila bayi dalam

¹⁸ Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, 86.

¹⁹ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 1.

²⁰ Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, 102.

kandungan berumur tiga bulan harus mengadakan ritual upacara yang disebut *neloni* dan saat tujuh bulan disebut *mitoni* atau *tingkepan*. Setelah bayi tersebut lahir harus diadakan upacara, hal ini terus berlangsung hingga beranjak dewasa. Semua ritual itu diadakan semata-mata untuk meminta perlindungan pada Sang Hyang Widhi agar dijauhkan dari segala macam musibah yang dapat membahayakan ibu dan anaknya. Semua proses serupa masih diamalkan oleh masyarakat Aceh sampai setakat ini.

Jadi kedatangan agama Hindu di Nusantara tidak menghapus kebudayaan asli masyarakat peribumi melainkan menciptakan perpaduan keduanya kerana agama Hindu sendiri mencintai toleransi dan harmonisasi. Kebudayaan lama tetap ada hanya saja disesuaikan dengan etika budaya Hindu, sehingga menambah keberagaman di Nusantara khususnya di tanah Jawa. Hal itu terbukti pada masa pemerintahan kerajaan Majapahit iaitu bersatunya Nusantara menjadi satu kekuatan dalam hidup rukun yang penuh kedamaian. Sehingga banyak unsur-unsur mitologi Majapahit itu masih bertahan dan dipertahankan oleh masyarakat moden sebagai warisan budaya nenek moyang dan identitas bangsa Indonesia.²¹

Agama Buddha pada asalnya merupakan sebuah aliran pemikiran yang muncul pada abad ke-6 SM di India. Aliran pemikiran tersebut lahir akibat reaksi masyarakat India, terutamanya golongan *Keshatriya*²² yang terdiri daripada golongan anak-anak raja

²¹ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1996), 111.

²² Masyarakat India beragama Hindu mengklasifikasikan manusia kepada lima peringkat yang dipanggil kasta. Kasta ini wujud berdasarkan kepada kelahiran seseorang ekoran dari hukum *karma*. Peringkat-peringkat tersebut adalah sebagai berikut:

- Golongan *Brahmin* yang terdiri dari *sami-sami* dan guru-guru yang merupakan penasihat undang-undang.
- Golongan *Keshatriya* yang terdiri daripada pemerintah-pemerintah seperti raja-raja, permaisuri-permaisuri, kaum kerabat di-raja dan anggota-anggota tentera yang melaksanakan undang-undang.
- Golongan *Vaishya* iaitu orang awam yang terdiri daripada para pedagang, para saudagar dan para peladang.
- Golongan *Shudra* yang terdiri daripada para pembantu-pembantu kepada ketiga-tiga golongan di atas, tukang-tukang kebun, ahli-ahli muzik, ahli-ahli seni dan tukang gunting.

Golongan *Pariya* adalah selain daripada ke empat-empat peringkat kasta di atas yang terdiri dari tukang-tukang sapu di tepi-tepi jalan, tukang-tukang kasut dan mereka yang tidak menganut agama Hindu. Lihat

dan prajurit terhadap penindasan golongan *Brahmin*. Agama ini dikenali agama Buddha bersempena dengan nama pengasasnya Sidharta Gautama (563-483 S.M)²³ yang kemudiannya lebih dikenal dengan *Buddha*. Panggilan tersebut diperolehi setelah beliau menjalani pertapaan, berkhawatir dan mengembara selama hampir tujuh tahun untuk mencari kebenaran bermula dari umur 29 tahun hingga menjangkau umur 35 tahun. Akhirnya beliau berjaya menemukan hikmat di bawah pokok yang terdapat di kota Gaya. Ekoran dari peristiwa itu, pokok tersebut dikenali dengan *The Tree of Bodhi* (pohon Hikmat).

4.4 Analisis Akulturasi Budaya dan Kepercayaan Tradisional dalam Masyarakat Aceh Menurut Perspektif Pemikiran Islam

Berdasarkan penelitian yang dijalankan, terdapat beberapa budaya dan kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh yang masih diamalkan sehingga kini. Wujud sejumlah bilangan bagi ritual tersebut, namun dalam kajian ini hanya meneliti budaya dan ritual yang masih banyak diamalkan oleh masyarakat Aceh. Dalam bab ini, penulis menganalisis beberapa ritual masyarakat Aceh menurut perspektif akidah Islam, ritual budaya dan kepercayaan tersebut adalah:

4.4.1 Rah Ulei

Rah ulei merupakan antara beberapa tradisi yang masih sangat terkenal diamalkan oleh masyarakat Aceh sehingga ke hari ini. Ritual *rah ulei* sudah mengakar kuat dalam kehidupan budaya dan dianggap sebagai ritual keagamaan yang sakral dan mesti diamalkan bagi kesejahteraan dan kebahagiaan hidup. Dalam berbagai kegiatan yang dianggap penting dan bernuansa keagamaan, tradisi ini selalu diamalkan

Richard C. Bush et. al. *The Religious World: Communities of Faith*, edisi ke-3, New York: Macmillan Publishing Company & Toronto: Maxwell Macmillan Canada, 1993, t.c. 81.

²³ Thomas, Edward J, *The Life of Buddha as Legend and History* (London: Routledge & Keagen Paul, 1949), 27.

oleh masyarakat Aceh Ritual ini diamalkan oleh seluruh tingkat sosial masyarakat Aceh baik orang awam mahupun pejabat dan Tengku dayah sekalipun.

Dalam temu bual yang dilakukan peneliti dan observasi di lapangan, penulis mendapatkan informasi atau data daripada masyarakat tentang cara melakukan *rah ulei*. Hal ini seperti dituturkan oleh salah seorang responden, iaitu Subki Ali. Menurut beliau, ketika hendak melakukan amalan *rah ulei*, maka harus berwudu terlebih dahulu sebelum masuk ke kawasan perkuburan. Setelah masuk ke kawasan kuburan dengan memberi salam kepada ahli kubur, maka terus dilakukan solat hajat dua raka'at. Hal ini juga disokong oleh Syukri yang peneliti jumpai, bahawa berwudu merupakan syarat utama dalam dalam amalan *rah ulei*.²⁴

Yang jelas, hal pertama dilakukan ketika sampai di kuburan adalah mengucapkan salam, kemudian melaksanakan solat hajat dua raka'at, lalu berdoa kepada ahli kubur dengan cara membaca surah al-Fatihah kepada Rasulullah S.A.W, para Ulama dan orang tua kita. Dalam prosesi *rah ulei*, maka perlu disediakan air sekira satu mangkuk yang sudah ditambahkan jeruk purut dan beberapa jenis bunga yang khusus disediakan untuk tradisi *rah ulei*. Air yang telah dicampurkan dengan jeruk purut dan bunga-bunga tertentu tersebut, digunakan untuk membasuh muka sebanyak tiga kali. Sisa air cuci muka tersebut diyakini mengandung berkah yang biasanya dibawa pulang oleh pelaku *rah ulei* untuk diminum kerana diyakini boleh menjadi ubat dan dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit.²⁵

Ritual *rah ulei* yang dilakukan dalam masyarakat Muslim Aceh dalam pemikiran Islam digolongkan sebagai amalan tawasul. Tawasul ialah permintaan sesuatu hajat atau sesuatu kemahuan daripada Allah S.W.T melalui perantaraan.

²⁴ Subki Ali (Ketua Adat Kampung Reubee, Kecamatan Delima Sigli), dalam temu bual dengan penulis, 23 Mei 2015.

²⁵ Syukri (Pelaku *rah ulei*, Kecamatan Delima Sigli), dalam temu bual dengan penulis, 25 Mei 2015.

Manakala hajat atau kemahuan itu meliputi perkara yang mendatangkan faedah kepada orang yang memohon, kepada keluarganya atau kepada sesiapa sahaja dan sama ada perkara itu mengenai urusan keduniaan atau keagamaan.

Berdasarkan kajian teoritis baik menurut al-Quran, al-Sunnah dan pendapat ulama tentang tawasul di atas, maka ritual *rah ulei* di tanah perkuburan dapat dianalisis ke dalam beberapa pandangan. Antaranya ialah ritual *rah ulei* yang dilakukan oleh masyarakat Aceh adalah memohon segala sesuatu daripada roh ahli kubur. Roh ahli kubur tersebut pada pandangan pelaku dapat memberi manfaat atau pertolongan melalui dekatnya perhubungan kepada Allah S.W.T. Keyakinan seperti ini bercanggahan dengan akidah Islam dan merupakan perbuatan syirik kerana meyakini bahawa ada zat (roh) lain selain Allah S.W.T yang dapat memberi manfaat bagi kehidupan si pelaku. Islam melarang dengan keras meyakini adanya roh yang berkuasa memberi manfaat atau memberi kemudahan selain Allah S.W.T. Dalam pandangan Islam, bertawasul yang dibolehkan adalah dengan perantaraan amal soleh kepada Allah. Bertawasul dengan amalan soleh adalah dengan melakukan ibadah yang pernah dilakukan. Selain itu, melakukan tawasul dengan perantara orang soleh yang mempunyai keramat, maka dalam kaitan ini ada sebahagian ulama yang membolehkannya dan sebahagian yang lain menolaknya. Ritual *rah ulei* yang mengharapkan sesuatu dapat dicapai melalui tawasul dengan roh ahli kubur termasuk dalam perbuatan dilarang dan dianggap sebagai perbuatan syirik. Manakala *rah ulei* dilakukan dengan maksud menjadikan roh ahli kubur sebagai perantara untuk berdoa kepada Allah, maka *rah ulei* seperti ini dibolehkan oleh sebahagian ulama Ahlu al-Sunnah wal al-Jamaah.

Ziarah kubur merupakan tradisi yang diperakui kewujudannya dalam Islam seperti untuk mendoakan mayat, namun mendatangi tanah perkuburan hanya untuk meminta pertolongan daripada ahli kubur atau meminta pertolongan kepada roh nenek moyang agar memberikan pertolongan kepada orang yang masih hidup seperti yang

dilakukan masyarakat Muslim Aceh adalah perbuatan syirik dan bukan ajaran Islam. Ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat Aceh merupakan warisan budaya dan kepercayaan tradisional sebelum kedatangan Islam ke Aceh. Ketika Islam muncul, terdapat beberapa ritual budaya dan kepercayaan tradisional yang masih bercanggah dengan akidah Islam. Ini merupakan sebahagian daripada proses Islamisasi di Aceh yang belum selesai.

4.4.1.1 Motivasi dan Pandangan Masyarakat Terhadap *Rah Ulei*

Dalam melakukan sesuatu, tentu manusia selalu bersandarkan pada manfaat yang ia peroleh dari apa yang ia kerjakan. Asas manfaat inilah yang sering menjadi motivasi seseorang dalam melakukan aktiviti. Begitu pula halnya dengan perilaku *rah ulei* di kuburan, maka setiap orang yang pergi ke kuburan untuk amalan *rah ulei* sudah pasti memiliki motif-motif yang tentunya memiliki nilai manfa'at tersendiri, sebagaimana yang diungkapkan oleh Tengku Ridwan saat peneliti menjalankan temu bual dengan beliau. Menurutnya, *rah ulei* dilatarbelakangi oleh adanya motivasi seperti dalam rangka mencari keberkahan, berharap segala hajatnya segera terkabul oleh Tuhan melalui do'a orang yang sudah meninggal, kerana beliau yakin bahawa kuburan tersebut adalah keramat.

Disinyalir bahawa telah terjadi kesalahfahaman persepsi tentang ziarah kubur sehingga berbagai bentuk penyimpangan dilakukan oleh para peziarah kubur. Saat ini kaum muslimin telah melakukan berbagai macam bentuk kemusyrikan di kuburan, seperti mengusap-ngusap kuburan, mencari berkah di kuburan, bertawasul dengan orang-orang yang telah meninggal kerana kesolehannya dan beristighasah kepada mereka.

Secara umum, motivasi ziarah kubur dapat digolongkan dalam empat hal meliputi berziarah dengan tujuan memperoleh berkah dan keteguhan hidup, berziarah ke makam untuk memperoleh kekuatan, stabilitas dan popularitas pribadi serta umur panjang, mencari ketenangan batin, berziarah dengan tujuan mencari kekayaan dunia maupun jabatan duniawi atau mencari rezeki, upaya mencari kebahagiaan anak cucu agar selamat dunia akhirat.²⁶

Dalam temu bual peneliti dengan salah seorang pelaku *rah ulei* yang juga tokoh masyarakat dan Imam menasah yang bernama Tgk Mainur Ismail, beliau menjelaskan tujuan ziarah kubur bukan untuk mengingat mati atau mendo'akan ahli kubur, melainkan berdo'a memohon keselamatan dan keberkahan kepada arwah dari ahli kubur, atau memohon kepada Allah dengan berkat keramat ahli kubur untuk disampaikan segala tujuan dan maksudnya. Beliau melanjutkan pada umumnya masyarakat melakukan ritual ziarah kubur *rah ulei* kerana merasa dirinya banyak dosa sehingga do'anya tidak terkabulkan. Oleh hal yang demikian, ia meminta bantuan (bertawasul) kepada roh ahli kubur orang-orang saleh itu, untuk melangsungkan permohonan kepada Allah SWT.²⁷

4.4.1.2 Sejarah Ziarah Kubur

Dalam fakta sejarah, paganisme merupakan agama sesat pertama yang dianuti oleh manusia, bermula ketika mereka memerlukan anutan untuk dijadikan sebagai pedoman hidup. Mereka mengangkat pemimpin yang saleh, dicintai dan dihormati. Penghormatan tersebut tidak terbatas pada saat sang pemimpin masih hidup, namun berlanjut ketika dia sudah meninggal. Hal tersebut diwujudkan dengan membuat

²⁶ Christian Ariani, "Motivasi Peziarah Kuburan" *Jurnal Patra Wirya*, Vol 3 no.1 (2003), 34.

²⁷ Tgk Mainur Ismail (Tokoh Masyarakat dan Imum Menasah, Kecamatan Delima Sigli), dalam temu bual dengan penulis, 20 Februari.

patungnya sebagai simbol penghormatan yang pada akhirnya digunakan sebagai sesembahan. Fenomena menyembah patung ini sudah mulai bergeser bentuk pada zaman sekarang.

Pergeseran bentuk itu mengarah kepada pengkultusan, pengkeramatan atau pengaguman makam tertentu dan meminta segala keperluan kepadanya bahkan seorang *kuburi* berkeyakinan bahwa mengunjungi makam wali sama dengan mendapatkan kenikmatan dunia dan akhirat. Sebahagian daripada mereka juga menyamakan makam wali dengan *baitullah al-haram* (ka'bah) dan menziarahinya dianggap sebagai pelaksanaan ibadah haji dan sebagainya.

Dalam pandangan masyarakat yang sering melakukan ziarah kubur, antaranya bahawa roh orang suci itu memiliki daya melindungi alam. Orang suci yang meninggal, arwahnya tetap memiliki daya sakti, iaitu dapat memberikan pertolongan kepada orang yang masih hidup, sehingga anak cucu yang masih hidup senantiasa berusaha untuk tetap berhubungan dan memujanya.²⁸ Menurut Esposito, ziarah kubur sebagai hal yang pernah dilakukan umat Islam zaman dahulu dan memiliki kecenderungan masih dilakukan sampai sekarang oleh golongan umat Islam yang masih meyakini tentang wasilah atau perantara orang-orang suci.²⁹

Hampir semua masyarakat Islam, orang-orang salih selama hidupnya dan kuburan mereka dianggap sebagai sumber berkah. Oleh hal yang demikian, mengunjungi makam-makam merupakan suatu kebiasaan yang dilakukan oleh setiap masyarakat Muslim. Terdapat makna sosial dan agama yang berbeza-beza dari suatu masyarakat dengan masyarakat lainnya dan makna tersebut dibentuk daripada pengalaman sehari-hari mereka. Di Nusantara pada umumnya meyakini bahawa

²⁸ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 185.

²⁹ Esposito, *Ensiklopedi Oxford; Dunia Baru Islam Modern*, (terj) (Bandung: Mizan, cet.1, jilid 2, 2001), 196.

menziarahi makam orang *keuramat* dapat membawa berkah dari orang keramat tersebut kerana dianggap sebagai obat untuk berbagai jenis penyakit.³⁰

Tradisi ziarah ke beberapa makam para wali adalah potret praktik keagamaan yang sampai hari ini tetap lestari, khususnya bagi masyarakat Muslim Tradisional.³¹ Dalam kalangan masyarakat Muslim, keberadaan tradisi ziarah kubur terdapat dua pendapat yang saling kontradiktif, iaitu mereka yang membolehkan ziarah di satu sisi dan melarang ziarah di sisi yang berbeza. Bagi yang melarang,³² ziarah kubur dikategorikan sebagai perbuatan bid'ah bahkan syirik. Sementara itu bagi mereka yang membolehkan ziarah berpandangan bahawa ziarah ialah sebahagian daripada ibadah dan tidak ada kaitannya dengan kemusyrikan sebab pada hakikatnya peziarah tidak meminta kepada yang mati melainkan *berwasilah* dengan wali yang meninggal agar Allah S.W.T. berkenan mengkabulkan segala keinginannya. Maraknya tradisi ziarah ke makam para wali tidak boleh dipisahkan daripada dorongan internal dari para peziarah, khususnya dorongan yang berbasis keyakinan agama (teologi). Dorongan internal ini, menurut istilah Clifford Geertz disebut dengan motif asli (*because motive*).³³

Setidaknya ada beberapa penyebab munculnya berbagai penyimpangan di kuburan, iaitu kebodohan terhadap hukum agama, berbaurnya budaya-budaya, terpecahnya negara Islam, aneka ragam peradaban, fanatisme yang berlebihan terhadap tokoh, mengutamakan akal di atas wahyu, *tasyabbuh* (menyerupai) pada orang-orang

³⁰ Abdul Manan, *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan* (Banda Aceh: Arraniry Press, 2013), 17.

³¹ Seyyed Hossein Nasr mencatat salah satu kriteria pola keagamaan tradisional adalah digunakannya konsep *silisilah*; mata rantai kehidupan dan pemikiran dalam dunia kaum tradisional untuk sampai pada sumber ajaran. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), 13.

³² Di antara tokoh yang cukup santer menolak atas tradisi ziarah kepada para makam wali adalah Ibn Taimiyyah (w. 1328 M) yang diulas dalam bukunya *Majmu' Fatawa*, vol. 1 (Kairo: t.p., t.t), 40, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1791 M) dan beberapa tokoh yang memiliki alur berpikir wahabi-Salafi.

³³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (London: Sage Publication, 1970), 87.

kafir, terjemahan buku-buku filsafat.³⁴ Antusiasme terhadap ziarah kubur juga dilakukan oleh masyarakat Aceh Ziarah kubur bagi mereka suatu perkara penting yang mesti diamalkan. Perkara ini sudah dilakukan sejak dari nenek moyang masyarakat Aceh sebelum bertapaknya Islam di Aceh Menziarahi kubur adalah tradisi yang memiliki makna keagamaan bagi masyarakat Aceh

Dalam temu bual yang dilakukan dengan peneliti, Subki Ali mengatakan sejak dari datuknya, bila mereka berhajat akan sesuatu atau menginginkan tercapainya suatu hal, maka mereka melakukan prosesi *rah ulei* di kuburan yang yang dianggap mampu menyampaikan hajatnya. Dengan proses *rah ulei* lah, ia berkeyakinan bahawa keinginan atau hajatnya akan terlaksanakan atau tersampaikan. Melalui do'a orang yang sudah meninggal yang kuburannya dijadikan tempat *rah ulei* tersebut, maka semua yang diharapkan akan terwujud. Subki Ali memberi alasan bahwa kalau tidak melalui doa orang yang sudah meninggal tersebut, maka do'a melalui sendiri tidak akan tercapai kerana orang keramat itu dekat dengan Allah, sementara kita masih sangat jauh dengan Allah kerana ibadah sehari-hari sangat kurang bahkan banyak melakukan dosa.³⁵

Dalam temu bual peneliti dengan Irwan, beliau mengatakan bahwa menjelang isteri melahirkan bayi pertamanya, dia merasa sangat panik kerana sudah lebih dari seharian bayi yang dikandung isterinya belum juga lahir. Mendapati keadaan seperti itu, atas petunjuk dari mertuanya, Irwan disarankan untuk bernazar untuk melakukan *meu kaoi* dengan cara *rah ulei* di kuburan Tgk Muhammad Amin. Hal ini diyakini menjadi penolong atau menjadi berkat agar isterinya segera dapat melahirkan. Dalam keadaan tersebut, menurut pengakuan Irwan, tidak lama setelah dia bernazar agar dengan berkat do'a orang keramat yang sudah meninggal dan kuburannya sering dijadikan, maka anak yang dikandung oleh isterinya segera dapat lahir dengan selamat.

³⁴ Farhan, *Kuburan Agung: Menyikapi Fenomena Ketergantungan Kepada Para Wali* (Jakarta: Darul Haq, 2005), 25.

³⁵ Subki Ali, (Pelaku *rah ulei*, warga Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2014.

Setelah beberapa hari isterinya melahirkan, Irwan mengunjungi kuburan untuk melakukan *rah ulei*, dan sembahyang hajat dua raka'at, kerana menurut keyakinannya bahawa dengan berkat keramat ahli kubur itulah bayinya dapat lahir dengan segera. Inilah menurutnya salah satu kelebihan almurhum yang do'anya segera diterima oleh Allah. Ketika peneliti bertanya kepada Irwan, mengapa tidak dia saja yang memohon pada Allah agar anaknya segera lahir, dengan sedikit malu dia menjawab bahawa kita sebagai manusia biasa ini banyak sekali melakukan dosa. Oleh kerana itu do'a yang kita panjatkan sendiri pada Allah tidak terkabulkan. Makanya ia mendatangi kuburan dan memohon bantuan ahli kubur kerana do'a ahli kubur yang keramat tersebut sangat mungkin diterima oleh Allah.³⁶

Seperti makam suci dalam masyarakat Islam lainnya, makam ulama dianggap menjadi tempat yang baik untuk mencari berkah. Oleh itu, banyak pria dan wanita muslim yang melakukan ziarah ke makam tersebut untuk mensejahterakan kehidupan mereka, baik secara spiritual mahupun secara sosial, dan juga untuk menerima kekuatan spiritual setelah melakukan ziarah tersebut. Banyak orang dengan niat yang berbeza-beza datang ke makamnya, tidak hanya dari tempat yang dekat tetapi juga dari daerah yang jauh dengan kuburan orang keramat tersebut untuk melepas nazar dan berdoa di makam tersebut, agar dilindungi dari bencana.³⁷

Esensi daripada kegiatan *rah ulei* adalah menurut masyarakat adalah dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Pernyataan tersebut disampaikan oleh Maimunah. Menurut beliau, dalam rangka beribadah kepada Allah S.W.T yang telah menciptakan kita sebagai hamba-Nya, *rah ulei* merupakan salah satu cara atau wasilah

³⁶ Irwan, (Tokoh Masyarakat Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2014.

³⁷ Abdul Manan, *Ritual*, 16.

mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. dengan mengingat kematian, bahwa kita sebagai hamba-Nya pasti akan kembali kepada-Nya.³⁸

Dalam temu bual peneliti dengan Teungku Azis, beliau menyebutkan adat dan agama di Aceh sudah bersepadu, maksudnya adalah bahawa adat di Aceh tidak bertentangan dengan agama Islam kerana adat dibangun berasaskan Islam. Jadi segala adat dan kepercayaan masyarakat Aceh sudah bersesuaian dengan agama Islam. Ini boleh kita dilihat menurut beliau, manakala seluruh adat kepercayaan yang diamalkan di Aceh, maka ianya merupakan dibolehkan bahkan disunatkan dalam agama. Contohnya adalah perkara *rah ulei* atau tawasul di kuburan ulama. Beliau melanjutkan bahawa *rah ulei* atau tawasul merupakan sesuatu perkara yang dianjurkan dalam agama. Dengan bertawasul, maka apa-apa yang diminta seseorang dengan perantara ahli kubur yang dekat dengan Allah S.W.T kerana kewarakannya, maka keinginan kita akan dikabulkan oleh Allah S.W.T. Manakala kita memohonnya sendiri, boleh jadi tidak makbul kerana kualiti ibadat yang jauh di bawah ibadat ulama ahli kubur tersebut. Menurut Tgk Aziz pula, bahawa roh ulama ahli kubur tempat dilakukan *rah ulei* tersebut masih hidup dan dapat melihat orang yang bertawassul di kuburannya itu. Roh tersebutlah yang mendoakan kepada Allah S.W.T apa-apa yang dimintakan kepadanya. Ulama pemilik kubur tersebut adalah *warasatul anbiya*, sebagai pewaris para Nabi, maka sepatutnyalah bahawa dia adalah dekat dengan Allah swt. Jadi, melalui perantaraan beliau yang dekat dengan Allah S.W.T, maka doa dan apa-apa yang dimintakan akan terkabulkan, dan ini bukan dosa sebuah dosa dalam agama.³⁹

Apa yang disampaikan oleh Teungku Azis tersebut merupakan keyakinan dan kepercayaan umum masyarakat Aceh Hal ini atau amalan *rah ulei* di kuburan ulama dilakukan masyarakat Aceh mengiringi setiap keinginan mereka. Ketika akan

³⁸ Maimunah, (Pelaku *Rah Ulei*, warga Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 26 Agustus 2014.

³⁹ Teungku Azis (Pimpinan Balai Pengajian, Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 20 Januari 2015.

melakukan atau mengingikan sesuatu, maka masyarakat Aceh akan melakukan ritual tersebut. Ketika hendak pergi menunaikan ibadah haji misalnya, masyarakat Aceh melakukan ritual *rah ulei* tersebut sebagai doa agar diberikan kesehatan dan dapat melakukan ibadah haji dengan sempurna. Dalam temu bual dengan Jamaluddin, calon jemaah haji yang akan berangkat tahun ini, beliau mengatakan bahawa sebelum beliau berangkat menunaikan ibadah Haji, maka melakukakn ritual *rah ulei* untuk keselamatan dan kesempurnaan ibadah Haji adalah sesuatu perkara yang mesti diamalkan. Ini sudah menjadi turun temurun dari nenek moyang kita. Dengan ritual *rah ulei* tersebut, maka segala harapan kita untuk kesehatan dan kesempurnaan ibadah Haji insya Allah akan terlaksana. Menurut Jamaluddin, dengan bertassul di kuburan ulama melalui *rah ulei* maka harapan dan doa kita akan lebih mudah tersampaikan. Hal ini menurut Jamaluddin kerana ulama tersebut memiliki kedekatan dengan Allah. S.W.T kerana ibadah beliau yang banyak dan ilmunya yang tinggi ketika ia masih hidup.⁴⁰

Temu bual selanjutnya peneliti lakukan dengan Sabri, beliau menyebutkan bahawa ketika hendak melangsungkan perkahwinan, beliau melakukan ritual *rah ulei* di kuburan ulama. Perkara ini dilakukan bagi membahagiakan perkahwinannya selamanya kedepan. Bertawasul dengan roh di kuburan ulama, maka *hajat* (harapan) kita untuk kebahagiaan perkahwinan akan terlaksana dengan perantaraan doa yang dilakukan oleh roh ahli kubur. Doa roh ahli kubur akan makbul kerana semasa hidupnya selalu beribadah kepada Allah S.W.T dan merupakan ulama yang keramat. Ahli kubur dekat dengan Allah S.W.T kerana dia disayangi oleh Allah S.W.T, bahkan beliau menyebutkan kekasih Allah S.W.T. Manakala berdoa sendiri bagi kebahagiaan rumah tangga, maka dengan bekal ibadah yang sangat terbatas, kemungkinan tidak terkabulkan sangat besar. Oleh itu maka dengan bertawasul di kuburan ulama, maka harapan bagi

⁴⁰ Jamaluddin (Calon Jamaah Haji, Ketua Komite Nasional Pemuda Indonesia), dalam temu bual dengan penulis di Reubee, 20 Januari 2015.

kebahagiaan perkahwinan semakin besar. Lebih dari itu, melakukan ritual *rah ulei* bagi seluruh masyarakat yang hendak berkahwin merupakan ritual yang sudah umum dilakukan dari dulu sampai sekarang.⁴¹ Selain melakukan *rah ulei* di kuburan ulama, pasangan yang akan menikah juga melakukan ritual *rah ulei* di kuburan orang tuanya. Amalan ini dilakukan untuk memohon restu dan do'a pula dari roh orang tua yang sudah meninggal. Amalan ini lazim diamalkan oleh setiap pasangan yang hendak melangsungkan perkahwinan di Aceh. Amalan *rah ulei* di kuburan orang tua diyakini akan mendapat perlindungan dan kesejahteraan dalam perkahwinan.

Dalam temu bual dengan Syarwani, dikatakan oleh beliau bahawa orang keramat yang sudah meninggal dunia dapat memberikan berkah dan pertolongannya kepada orang yang masih hidup. Roh orang keramat dapat memberikan manfaat kepada pelaku untuk menyampaikan maksud pelaku. Meminta berkah kepada orang keramat yang sudah meninggal adalah perkara yang sangat baik dari segi agama dan bermanfaat untuk menyembuhkan berbagai macam penyakit. Banyak masyarakat yang pergi berziarah ke kuburan orang keramat untuk meminta keberkahan hidup, bahkan untuk kejayaan dan kebahagiaan duniawi sekalipun. Masyarakat percaya bahawa banyak penyakit yang boleh disembuhkan dengan meminta ahli kubur mendoakan kesembuhannya. Bahkan menurut Syarwani, benda-benda yang pernah dipakai oleh orang keramat semasa hidupnya juga memiliki khasiat menyembuhkan. Tongkat dan buah tasbih yang dipakai orang keramat semasa hidupnya diyakini dapat membawakan berkah yang banyak. Tongkat dan buah tasbih tersebut direndam dalam air kemudian air tersebut diyakini bisa menyembuhkan berbagai penyakit.⁴² Tengku Adnan mengakui banyak orang yang meminta air daripada rendaman buah tasbih dan tongkat ayatnya yang merupakan orang keramat. Air rendaman tersebut digunakan sebagai ubat untuk

⁴¹ Sabri (Masyarakat kampung Merdu), dalam temu bual dengan penulis, 22 Januari 2015.

⁴² Syarwani (Pelaku ritual *rah ulei* masyarakat Mesjid Beuah Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 September 2015.

menyembuhkan berbagai jenis penyakit. Air rendaman tongkat dan buah tasbih tersebut boleh diminum dan juga sering dipakai untuk mandi.⁴³ Mandi dengan air rendaman buah tasbih dan tongkat tersebut diyakini dapat menyembuhkan segala penyakit kulit seperti gata-gatal dan lain-lain sebagainya. Sedangkan meminum air rendaman buah tasbih dan tongkat, dapat menyembuhkan berbagai penyakit dalam tubuh manusia. Air rendaman buah tasbih dan tongkat tersebut juga dipercayai dapat menerangkan hati dari kepayatan dalam memahami persoalan agama. Banyak anak-anak yang tidak cakap dalam belajar al-Quran, diberikan air rendaman buah tasbih dan tongkat tersebut dengan harapan sebagai obat terang hati agar kanak-kanak tersebut dapat lebih mudah memahami dan membaca al-Quran.⁴⁴ Amalan tersebut dalam amatan peneliti masih terjadi di beberapa tempat di Aceh Teungku Haji Usman Kutra Kreung yang lebih dikenal sebagai Abu Kuta merupakan orang yang diyakini keramat. Kehadapan beliau ramai masyarakat datang untuk meminta berkah dan meminta air yang sudah di *rajah* oleh beliau. Air *rajah* tersebut diyakini dapat menjadi ubat untuk kesembuhan berbagai macam jenis penyakit. Muhammad Nur yang peneliti temu bual mengakui beliau sering meminta air *rajah* dari Abu Kuta. Air *rajah* tersebut diminum untuk menjadi obat berbagai macam penyakit. Muhammad Nur sendiri menggunakan air *rajah* tersebut manakala beliau menderaiat sakit TBC dan lama tidak sembuh walaupun sudah berubat di mana-mana. Air *rajah* tersebut juga boleh digunakan untuk obat gosok di kulit untuk jenis penyakit kulit.⁴⁵ Ritual semacam ini juga terjadi di beberapa daerah lainnya di Aceh Masyarakat Aceh sampai saat ini masih mempercayai ritual tersebut dapat membawa keuntungan dan mendapat pahala di akhirat kelak.

⁴³ Mandi dengan air tongkat orang keramat ini pernah penulis alami ketika penulis diserang penyakit gata-gatal dan telah berubat ke dokter namun belum sembuh. Atas saran beberapa orang, akhirnya penulis dimandikan dengan air rendaman tongkat tersebut. Dalam keyakinan orang tua penulis, bahawa tongkat tersebut memiliki kekuatan menyembuhkan berbagai-bagai jenis penyakit sebab tongkat tersebut milik orang keramat.

⁴⁴ Tgk Adnan (Putera Tgk Muhammad Amin, Imam Mesjid Beuah Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 September 2015.

⁴⁵ Muhammad Nur (pelaku ritual, masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dgn penulis, 25 September 2015.

Besarnya harapan dan keyakinan masyarakat terhadap keramat dan pengaruh yang dimiliki oleh ahli kubur, bukan hanya dilakukan dengan cara *rah ulei* atau menziarahi kubur saja. Akan tetapi sebagaimana terungkap dalam temu bual dengan Tgk Qamaruzzaman, putera Tgk Muhammad Amin, bahawa banyak masyarakat yang minta air tongkat dan air buah tasbih yang dipakai Almarhum Tgk. Muhammad Amin. Air tongkat dan tasbih tersebut diyakini dapat bermanfaat bagi menyembuhkan segala macam penyakit. Bahkan boleh juga diminum agar anak-anak yang baru belajar membaca al-Quran dapat terang hatinya dan fasih dalam bacaan.⁴⁶

Dalam temu bual dengan Ibrahim, beliau mengatakan bahawa manakala menderita sakit dan telah berobat kemana-mana bahkan sampai ke pulau pinang Malaysia,⁴⁷ dia belum merasakan kesembuhannya. Akhirnya beliau dinashati oleh ketua Adat kampung untung melakukan ritual *rah ulei* di kuburan ulama. Setelah beliau mengikuti arahan ketua Adat tersebut, Ibrahim langsung sembuh dan sihat kembali. Dalam keyakinan Ibrahim, bahawa berkat doa ahli kubur yang merupakan orang keramat semasa hidupnya, dia telah didoakan oleh ahli kubur tersebut dan oleh itu Ibrahim sudah sembuh. Bagi Ibrahim, ritual *rah ulei* merupakan jalan keluar terhadap berbagai macam persoalan hidup. Dengan ritual tersebut, segala persoalan dapat jawabannya. Ibrahim juga mengisahkan bahawa ketika dia masih kanak-kanak, dia juga sering sakit-sakitan. Orang tuanya sering melakukan ritual *rah ulei* terhadapnya dan dia pun sihat kembali. Ibrahim juga mengisahkan bahawa menurut orang tuanya, ritual tersebut merupakan amlan nenek moyang yang mesti dijaga dan diamalkan bagi kesejahteraan kehidupan manusia.⁴⁸

⁴⁶ Tgk. Qamaruzzaman, (Tokoh Masyarakat Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 20 September 2015

⁴⁷ Berobat ke Pulau Pinang Malaysia dilakukan oleh masyarakat Aceh manakala mereka sudah berobat kemana-mana namun belum sembuh. Ramai masyarakat Aceh yang percaya bahawa berobat ke pulau Pinang Malaysia banyak yang sembuh.

⁴⁸ Ibrahim (Pelaku ritual *Rah Ulei*, masyarakat Reubee Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 24 Desember 2015.

4.4.1.3 Pandangan Tgk Dayah Terhadap *Rah Ulei*

Dalam temu bual yang peneliti lakukan dengan seluruh pimpinan dayah di wilayah penelitian, terungkap beberapa fakta seperti di bawah ini.

Dalam temu bual dengan Tgk Bukhari Pimpinan Pesantren Bustanul Maarif, terungkap bahawa dalam melakukan *rah ulei*, masyarakat sering menganggap orang yang sudah meninggal dan dianggap keramat itulah yang mampu menyampaikan keinginannya. Orang tersebut merasa bahawa kalau dirinya langsung yang berdoa dan berhajat kepada Allah, maka ia merasa tidak mampu dan lemah, bahkan ia merasa tidak memiliki apa-apa di depan Tuhannya. Menurut Tgk Bukhari, bahawa tawasul dengan berdoa dan memohon bantuan kepada orang yang sudah meninggal, sangat dilarang oleh agama dan bertentangan dengan akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Dalam penjelasannya, beliau mengutip firman Allah S.W.T dalam surah Yunus ayat 106 sebagai berikut;⁴⁹

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ
الظَّالِمِينَ ١٠٦
Yunus 10: 106

Ertinya: “Dan janganlah kamu menyeru (memohon) kepada sembah-sembahan selain Allah yang tidak mampu memberikan manfaat dan tidak pula memberi mudharat kepadamu, sebab jika kamu berbuat yang demikian (yang demikian itu), maka sesungguhnya kamu kalau begitutermasuk orang-orang yang zhalim (musyrik).”

Selain temu bual dengan Tgk Bukhari, untuk kelengkapan data, peneliti juga mewawancarai Tgk. Mahyiddin. Beliau adalah pimpinan pesantren Darul Mutaallimin yang juga berada di Reubee. Menurut beliau, bahawa *rah ulei* yang dilakukan dengan maksud agar segala hajat dan keinginan tercapai dengan cara memohon do'a dan keberkatan dari pada ahli kubur agar hajatnya itu tersampaikan, kerana dianggap ahli

⁴⁹ Tgk. Bukhari (Pimpinan Pesantren Bustanul Ma'arif Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2014.

kubur keramat dan dapat menyampaikan hajat seseorang, maka *rah ulei* atau tawasul seperti itu sangat bertentangan dengan akidah Ahlu al-sunnah wal al-Jama'ah. Hal ini menurut Tgk. Mahyiddin kerana pelaku sudah meminta sesuatu kepada selain Allah S.W.T. Pada hal hanya Allah sajalah yang sanggup memenuhi segala hajat dan keinginan hamba-Nya. Beliau juga menambahkan bahwa perbuatan tersebut merupakan perbuatan syirik. Yang dimaksud dengan syirik adalah menyekutukan Allah S.W.T atau meng'iktikadkan sesuatu selain Allah mempunyai kekuatan yang sama dengan-Nya.⁵⁰

Selain dua pimpinan dayah tersebut di atas, peneliti juga mewawancarai Tgk. M. Yusuf Ibrahim. Menurut beliau, melakukan *rah ulei* dibolehkan asalkan kita tidak berkeyakinan bahawa ahli kubur yang kita kunjungi tersebut dapat memberi pengaruh melindungi dirinya secara mandiri, tetapi itu hanya sekadar sebagai sebab adanya perlindungan, di mana pada hakikatnya hanya Allahlah yang melindungi dan menyampaikan segala sesuatu yang diinginkan oleh manusia. Beliau memberikan perumpamaan seperti menggunakan ubat dari seorang dokter, kalau kita mengi'tiqadkan bahawa ubat tersebut yang menyembuhkan secara mandiri, maka tentu saja hal ini dapat membawa kepada syirik, namun sebaliknya kalau dii'tiqadkan bahawa ubat tersebut hanya sebagai sebab di mana pada hakikatnya hanya Allahlah yang mengubatinya, maka tentu tidak seorangpun dapat mengatakan ini sebagai syirik, bahkan termasuk dalam kategori usaha yang merupakan perintah Allah dan Rasul-Nya.⁵¹

Ritual *rah ulei* dalam pemikiran Islam digolongkan sebagai amalan tawasul. Tawasul ialah permintaan sesuatu hajat atau sesuatu kemahuan daripada Allah dengan melalui perantaraan. Manakala hajat atau kemahuan itu meliputi perkara yang mendatangkan faedah kepada orang yang memohon, kepada keluarganya atau kepada

⁵⁰ Tgk. Mahyiddin (Pimpina Pesantren Darul Mutaallimin Reubee Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 Agustus 2014.

⁵¹ Tgk. M Yusuf Ibrahim (Pimpinan Pesantren Darul Aitam Reubee), dalam Temu bual dengan penulis, 1 26 Agustus 2014 di Reubee.

siapa sahaja, dan sama ada perkara itu mengenai urusan keduniaan atau keagamaan.⁵²

Ulama Ahli Sunnah bersepakat bahawa tawasul adalah harus, namun bertawasul dengan roh orang yang sudah mati menimbulkan beberapa pandangan ulama. Mengutip pendapat ulama, Dr Zakaria Mahmud menyebutkan bahawa para ulama membahagikan tawassul dengan roh orang yang sudah mati ke dalam dua perkara:

a. Pendapat yang mengharuskannya.

Bertawasul dengan roh Nabi dan orang soleh dalam pandangan sebahagian ulama adalah diharuskan, Syaikh Musa Muhammad Ali di dalam kitabnya ada menyebut bahawa ramai ulama mengharuskan bertawasul dengan Nabi s.a.w (selepas wafat) dan dengan orang-orang lain, seperti dengan para sahabat Rasulullah S.A.W dan juga dengan orang saleh (wali) yang mati.⁵³

b. Golongan kedua mengharamkannya.

Pada pendapat golongan ini, bertawasul dengan roh orang yang sudah mati adalah dilarang dalam agama. Ulama seperti Abu Hanifah dan Ibn Taimiyah sangat keras menolaknya. Menurut mereka, bertawasul boleh dilakukan dengan amal soleh kepada Allah yang dilakukan pelaku.⁵⁴

Berdasarkan pandangan ulama tentang tawasul terbabit di atas, maka ritual *rah ulei* di kuburan dapat pula dianalisis ke dalam beberapa pandangan berikut ini. Ritual *rah ulei* yang dilakukan oleh masyarakat Aceh adalah memohon segala sesuatu melalui perantara roh ahli kubur. Roh ahli kubur tersebut pada pandangan pelaku adalah dapat memberikan manfaat melalui kedekatannya kepada Allah. Keyakinan seperti ini adalah bercanggahan dengan akidah Islam dan merupakan perbuatan syirik

⁵² Zakaria @ Mahmud Bin Daud, "Tawasul dengan Roh Para Wali: Huraian dan Ulasannya," *Jurnal Usuluddin* 4, no. 2 (1996), 2.

⁵³ Musa Muhammad Ali, *Haqiqah al-Tawasul wa al-Wasilah Ala Dau' al-kitab wa al-Sunnah*, al-Turath al-Arabi, 1981, 50.

⁵⁴ Zakaria @ Mahmud Bin Daud, "Tawasul, 6.

kerana meyakini bahawa ada zat (roh) lain selain Allah yang dapat memberikan manfaat bagi kehidupan pelaku. Dalam pandangan Islam, bertawasul yang dibolehkan adalah dengan perantaraan amal saleh kepada Allah. Justeru, *rah ulei* dilakukan dengan maksud menjadikan roh ahli kubur sebagai perantara untuk didoakan kepada Allah, maka *rah ulei* seperti ini dibolehkan menurut sebahagian pendapat ulama.

Menurut pendapat Ibn al-Qayyim, mengutip Hadith yang diriwayatkan oleh Ibn Abd al-Bar, telah sabit daripada Nabi SAW bahawasanya baginda bersabda yang ertinya: Tiada seorang Muslim yang melalui kuburan temannya yang dikenalnya di dunia, lalu dia memberi salam kepadanya, melainkan Allah akan mengembalikan roh si mati di dalam kuburan itu untuk menjawab salamnya. Menurut Ibn al-Qayyim, berdasarkan Hadith di atas, maka si mayat di dalam kuburannya itu akan mengenal dan temannya dan menjawab salamnya.

Dari beberapa kajian Ibn al-Qayyim yang peneliti amati dalam bukunya tentang roh, maka menurut beliau roh itu boleh menerima pahala dan dapat mengetahui keadaan sekelilingnya, namun tidak terdapat keterangan dari Ibn al-Qayyim yang penulis teliti bahawa roh dapat bersifat aktif misalnya dapat memberikan doa restu kepada penziarah kubur mahupun memberikan berkat kepada mereka. Dalam tulisan Ibn al-Qayyim, roh itu bersifat pasif, ertinya ianya dapat menerima amalan dan doa dari penziarah mahupun keluarga ahli kubur yang mendoakan roh tersebut. Namun roh itu tidak aktif untuk memberikan apapun baik berbentuk doa mahupun manfaat yang dipohon oleh orang yang masih hidup di kuburannya. Dalam kaitan ini, maka berdasarkan pendapat Ibn al-Qayyim, ritual *rah ulei* di kuburan tidak akan dapat memberikan impak terhadap pelaku sebab roh si mati tidak dapat berbuat apapun selain hanya dapat menerima doa dari orang yang masih hidup.

4.4.2 Kenduri Blang

4.4.2.1 Ritual *Khanduri Blang*

Masyarakat Aceh memiliki ritual adat tersendiri dalam mengelola sawah yang dianggap sumber nafkah terbaik.⁵⁵ Untuk urusan pengelolaan sawah, *Keujren blang* adalah seseorang atau lebih yang ditugasi Keuchik untuk mengurus hal-hal yang berkenaan dengan pertanian/irigasi Gampong, seperti menetapkan waktu turun ke sawah, penetapan tatacara/adat istiadat upacara “*khanduri*” turun ke sawah, penetapan lepas panen untuk lepas ternak (*luwah blang*),⁵⁶ pengaturan air ke sawah penduduk, dan lain-lain. Ia dibantu oleh *keujreun lueng* (petugas saluran irigasi) dari sumber air (sungai, waduk, dan sebagainya) sampai ke areal persawahan dan distribusinya.⁵⁷ Sementara itu dalam Undang-undang Pemerintahan Aceh sebagaimana yang tertuang dalam Bab XIII Pasal 98 ayat 3 butir h disebutkan bahwa fungsi dan peran *keujreun blang* adalah sebagai wahana partisipasi masyarakat dalam penyelenggaraan pemerintahan Aceh di bidang keamanan, ketenteraman, kerukunan, dan ketertiban masyarakat, dan juga sebagai penyelesaian masalah sosial kemasyarakatan secara adat.⁵⁸

4.4.2.2 Ritual dan Masa Turun ke Sawah (*Meugoe*)

Dalam tradisi *meugo*⁵⁹ di wilayah Aceh dikenal adanya aturan waktu musim atau perhitungan bulan untuk menyemai benih (bibit) padi, yang disebut dengan *Keuneunong*, yaitu perhitungan bulan dalam menentukan jadual (waktu) turun

⁵⁵ Essi Hermaliza, *Keujreun Blang; Pang Ulee Meugoe*, dalam *Buletin Haba*, no. 47 Th. VIII, Edisi April-Juni 2008, 28

⁵⁶ *Luwah Blang* adalah suatu kondisi di sawah di mana sawah sudah selesai dipanen dan tidak ada lagi tanaman padi sehingga sawah terlihat luas (*luwah*).

⁵⁷ Agus Budi Wibowo, “Sistem Kepemimpinan Pada Etnis Aceh di Aceh,” dalam *Jurnal SUWA*, no. 14, (2012), 139.

⁵⁸ Undang-undang RI No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, (Bandung: FOKUSMEDIA), 2006, 74

⁵⁹ *Meugou* adalah peristiwa dan proses menanam padi di sawah.

mengerjakan sawah. *Keuneunong* ini sangat terkait dengan musiman haiwan kahwin dan bertelur/menetas. Begitu pula musim penghujan dan musim panas/kemarau. Antara rumus dasar perhitungan adalah angka 25 sedangkan perkaliannya adalah angka 2.

Contoh:

1. Bulan Januari dihitung bulan 1 dikali 2 = 2

$$25 \text{ dikurang } 2 = 23$$

Jadi, bulan januari keuna (keunong) 23

2. Bulan Februari dihitung bulan 2 dikali 2 = 4

$$25 \text{ dikurang } 4 = 21$$

Jadi, bulan Februari kena (keunong) 21

3. Bulan Maret dihitung bulan 3 dikali 2 = 6

$$25 \text{ dikurang } 6 = 19$$

Jadi, bulan Maret kena (keunong) 19, begitulan seterusnya sampai bulan Desember.

Hasil daripada perkalian tersebut maka terciptalah *hadih maja keunong* (keuneunong), ungkapan rumus/perhitungan tersebut disesuaikan dengan musim hujan dan musim panas, dan juga musim angin bertiup dan angin badai.⁶⁰

Di daerah Jawa juga memiliki aturan waktu musim yang digunakan oleh para petani pedesaan yang didasarkan pada naluri dari leluhur dan dipakai sebagai patokan untuk mengolah pertanian. Perhitungan musim ini dikenal dengan istilah *pranoto mongso* yang mana memberikan arahan kepada petani untuk bercucuk tanam mengikuti tanda-tanda alam dalam mongso yang bersangkutan, tidak memanfaatkan lahan seenaknya sendiri meskipun sarana prasarana mendukung seperti misalnya air dan saluran

⁶⁰ Muhammad Umar, *Peradaban Aceh (Tamaddun) I* (Banda Aceh: Yayasan BUAFAT, 2006), 120.

irigasinya. Melalui perhitungan *pranoto mongso* maka alam dapat menjaga keseimbangannya.⁶¹

Urut-urutan *pranoto mongso* menurut Sastro Yuwono adalah sebagai berikut:⁶²

1. Kasa berumur 41 hari (22 Juni – 1 Agustus). Para petani membakar dami yang tertinggal di sawah dan di masa ini dimulai menanam polowijo.
2. Karo berumur 23 hari (2 – 24 Agustus). Polowijo mulai tumbuh, pohon randu dan mangga mulai bersemi, tanah mulai retak/berlubang, suasana kering dan panas.
3. Katiga/katelu berumur 24 hari (25 Agustus-17 September). Sumur-sumur mulai kering dan anin yang berdebu. Tanah tidak dapat ditanami (jika tanpa irigasi) kerana tidak ada air dan panas. Palawija mulai panen.
4. Kapat berumur 25 hari (18 September - 12 Oktober) Musim kemarau, para petani mulai menggarap sawah untuk ditanami padi gogo, pohon kapuk mulai berbuah
5. Kalima berumur 27 hari (13 Oktober – 8 Nopember). Mulai ada hujan, petani mulai membetulkan sawah dan membuat pengairan di pinggir sawah, mulai menyebar padi gogo, pohon asam berdaun muda.
6. Kanem berumur 43 hari (9 Nopember – 21 Desember). Musim orang membajak sawah, petani mulai pekerjaannya di sawah, petani mulai menyebar bibit tanaman padi di pembenihan, banyak buah-buahan.
7. Kapitu berumur 43 hari (22 Desember – 2 Februari). Para petani mulai menanam padi,
8. banyak hujan, banyak sungai yang banjir, angin kencang
9. Kawolu berumur 26 hari, tiap 4 tahun sekali berumur 27 hari (3 Februari-28 Februari

⁶¹ Suhartini, *Kajian Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Lingkungan* (Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan Mipa, Fakultas Mipa, Universitas Negeri Yogyakarta, 16 Mei 2009), 211.

⁶² <http://kejawen.co.cc/pranoto> mongso-aliran musim jawa Asli.

10. Padi mulai hijau, uret mulai banyak
11. Kasanga berumur 25 hari (1 - 25 Maret). Padi mulai berkembang dan sebagian sudah berbuah, jangkrik mulai muncul, kucing mulai kawin, tonggeret mulai bersuara
12. Kasepuluh berumur 24 hari (26 Maret-18 April). Padi mulai menguning, mulai panen, banyak hewan bunting
13. Desta berumur 23 hari (19 April-11 Mei). Petani mulai panen raya
14. Sadha berumur 41 hari (12 Mei – 21 Juni). Petani mulai menjemur padi dan memasukkannya ke lumbung.

Dengan adanya pemanasan global sekarang ini yang juga mempengaruhi pergeseran musim hujan, tentunya akan mempengaruhi masa-masa tanam petani. Namun demikian *pranoto mongso* ini tetap menjadi arahan petani dalam mempersiapkan diri untuk mulai bercocok tanam. Berkaitan dengan tantangan maka pemanasan global juga menjadi tantangan petani dalam melaksanakan *pranoto mongso* sebagai suatu kearifan lokal di Jawa.

Masyarakat Aceh, dalam bercucuk tanam juga memiliki perhitungan musim dan tahapan-tahapan sendiri yang disesuaikan dengan kalender Aceh yang juga disebut *keuneunong* (bertemu atau kena) atau *keunong*. Perhitungan musim ini dilakukan dengan mempedomani pertemuan bintang kala dengan peredaran bulan. Dalam hal ini ada *peutuah* orang Aceh atau yang disebut *hadih maja*:

Keunong siblah tabu jareung
Keunong sikureung tabu rata
Keunong tujuh bijeh kana lam umong
Keunong limong pula beurata
*Keunong lhee bek that neukarat, penyaket ulat keunan jieteuka.*⁶³

⁶³ Ayyub Yusuf (Wakil ketua Majelis Adat Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 30 September 2014.

Hadih maja ini bercerita tentang kapan seharusnya menanam dan kapan seharusnya memulai menabur benih (*tabue bijeh*) serta waktu-waktu yang seharusnya tidak dilakukan. Musim yang dipilih untuk mulai bersawah dipedomani pada perhitungan keuneunong walaupun perkiraan itu kadang-kadang bisa meleset, tapi pada umumnya perkiraan tersebut tetap dipakai sebagai pedoman. Orang tidak boleh mengerjakan sawah sesuka hatinya, kesalahan tidak mentaati aturan berakibat padi akan menjadi rusak dan sistem menjadi tidak tertib.⁶⁴

Selain aturan waktu musim yang telah dipaparkan di atas, dalam masyarakat Aceh juga memiliki aturan adat meugoe beserta sanksi bagi pelanggarnya.

Berikut ini beberapa contoh aturan adat *meugoe* (becucuk tanam) beserta sanksinya antara lain:

1. Mengatur hubungan antara sesama petani sawah
2. Mengatur hubungan antara petani sawah dengan keujreun blang.
3. Mengatur hubungan petani sawah dengan masyarakat yang memiliki hewan ternak seperti Kerbau, Kambing, domba, Itik, dan Ayam, agar hewan tersebut tidak memasuki lahan persawahan.
4. Mengatur pengaliran air sawah, dari sawah seseorang ke sawah orang lain melalui atasnya (tetangga).
5. Mengatur sanksi adat bagi orang yang punya sawah yang tidak memberi air sawah kepada sawah tetangganya, dan juga sanksi bagi petani sawah apabila mengeringkan air sawah tetangga kerana mengisi air sawahnya.
6. Keujruen mengatur pembagian air sawah sesuai kesepakatan bersama, gotong royong mulai membajak sawah, kenduri sawah dan lain-lain.

⁶⁴ *Ibid.*

7. Mengatur persyaratan sewa menyewa sawah, kerbau, upah kerja memasak sawah, dan membajak sampai bertanam.
8. Mengatur adat gadai; menggadai sawah, jual beli, penebusan gadai dan mengatur bagi hasil pekerjaan sawah.

Sanksi-sanksi pelanggaran adat *meugoe*:

1. Berkelahi dalam areal persawahan di denda seekor kambing
2. Mengganggu atau menahan aliran air ke sawah orang lain, yang menahan tersebut didenda, ditahan pula aliran air ke dalam sawahnya.
3. Pemilik ternak yang hewan miliknya masuk kesawah orang di denda. Misalkan kerbau masuk sawah dendanya padi sepuluh nalih, jika kambing yang masuk dendanya 6 nalih.⁶⁵

4.4.2.3 Ritual Adat Meugoe

Selain daripada peraturan adat *meugoe* terdapat juga persyaratan pelaksanaan pekerjaan sawah, seperti:

1. Kenduri pintu saluran air, disebut juga kenduri *babah lueng* (Kenduri di Hulu Sungai).
2. Kenduri turun ke sawah
3. Kenduri menabur benih
4. Kenduri kanji (kenduri bubur)
5. Pantangan-pantangan sawah antara lain;:
 - a. Tidak boleh membuka tangguk dan bubu (*bubei*) ke sawah
 - b. Tidak boleh mencabut rumput mansiang (*bak ngom*) dan memotong pandan di sekitar areal persawahan.

⁶⁵ Ayyub Yusuf (Wakil Ketua Majelis Adat Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 30 Juli 2015.

- c. Hari Jum'at tidak boleh ke sawah, menghormati hari besar/solat Juma'at.
6. Bila padi sudah bunting (sudah berbunga) diadakan kenduri bunga padi, dengan memasak leumang, kulit leang dipancangkan di pematang sawah.
7. Apabila hasil padi mencapai hisab, maka para petani tersebut mesti mengeluarkan zakatnya, jika tidak maka akan dikenakan sanksi oleh peutua (*keujreun*) kerana orang tersebut telah melanggar aturan agama yang hukumnya wajib.⁶⁶

Orang-orang berusaha agar padi yang ditanam dapat memberi hasil yang maksimal. Maka sejak dari persemaian benih yang disebut *tabu* atau *teumabu*, dan penanaman padi yang disebut *seumula*, sampai dengan masa panen, dilakukan berbagai upacara yang tujuannya agar padi yang ditanam dapat memberikan hasil yang maksimal. Untuk itu biasanya setiap hendak turun ke sawah diadakan kenduri *blang*, begitu juga halnya apabila padi sudah mulai bunting atau *roh*.⁶⁷ Kenduri ini dilaksanakan di sawah (*blang*) dengan memberikan pengumuman terlebih dahulu di meunasah-meunasah gampong bahawa akan diadakan supaya masyarakat dapat berkumpul dan bersedia meluangkan waktu dalam pelaksanaan acara tersebut.⁶⁸

Dalam hal ini ada sedikit perbezaan antara kenduri saat turun ke sawah dengan kenduri saat padi sudah mulai bunting dalam penyediaan makanan dan penjamuannya. Pada kenduri ketika hendak turun ke sawah, setiap orang membawa sendiri makanan dari rumah ala kadarnya, disediakan nasi yang sudah dibungkus dengan daun pisang “*bue kulah*” dengan menu utamanya ayam atau bebek lalu mereka makan bersama di sawah/*blang*. Selain itu juga, kenduri pada saat padi sudah mulai bunting/*dara*, selain membawa makanan sendiri juga ada acara masak bersama. Umumnya, uang yang dikeluarkan untuk kenduri dikumpulkan dari orang yang punya sawah ditempat itu

⁶⁶ Muhammad Umar, *Peradaban*, 122

⁶⁷ Muhammad Amin (masyarakat petani), dalam temu bual dengan penulis, 30 Juli 2015.

⁶⁸ *Ibid.*

(orang *meugo*), yang disebut *meuripe*.⁶⁹ Uang *meuripe* yang terkumpul itu selanjutnya dibelikan kambing untuk di masak dan di makan bersama.

Tamu undangan merupakan orang dari kampung jiran yang diundang makan bersama oleh keuchik atau tengku *imuem*. Mereka diundang untuk menghadiri acara kenduri yang diadakan dipersawahan. Tidak ada makanan yang disajikan kepada roh halus atau jin, atau digantung pada pohon yang besar. Selesai makan, Acara diakhiri dengan do'a bersama oleh semua orang yang hadir sebagai ucapan syukur kepada Allah SWT atas segala rezeki dan limpahan Rahmat-Nya.

Selain kenduri, ada ritual lain yang dilakukan masyarakat sekitar ketika padi sudah menguning. Ritual ini sangat jauh berbeza dengan kenduri *blang* kerana hal itu sangat dekat dengan kesyirikan. Namun seiring dengan perkembangan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan, upacara ini sudah jarang ditemukan, hanya orang-orang tertentu dan sawah tertentu saja yang memang masih benar-benar memerlukan upacara ritual ini. Upacara ini biasa disebut *peucrueng*.

Peucrueng adalah sebuah upacara yang dilakukan pada saat padi sudah menguning, dengan membawakan makanan atau lainnya yang dipersembahkan kepada roh-roh halus penghuni sawah dengan membaca mantra dan doa-doa tertentu. *Peucrueng* ini serupa dengan sesajen. Ritual ini mesti diamalkan bagi menolak kemarahan daripada roh jahat yang akan mengganggu panen, kerana sebahagian masyarakat masih percaya bahawa apabila dalam sekali panen itu tidak dilakukan upacara *peucrueng*, maka ada saja kejadian yang tidak diharapkan terjadi pada para petani, misalnya dipukul tangan atau pinggang sampai bengkak atau dicolok matanya

⁶⁹ *Meuripee* adalah mengumpulkan uang secara bersama-sama untuk kepentingan sesuatu. Dalam kaitan ini, uang yang dikumpulkan adalah untuk kepentingan acara kenduri

oleh roh halus tersebut atau gangguan-gangguan lainnya seolah ada lintah yang loncat yang menyebabkan petani tidak bisa melanjutkan panen padi mereka.

Sawah-sawah (*umoeng*) yang memerlukan upacara *peucrueng* tersebut, merupakan sawah tertentu yang sudah dilakukan secara turun-temurun. Konon masyarakat percaya bahwa sawah itu dihuni oleh makhluk halus yang mengganggu para petani apabila tidak diikuti kemauannya. Maka petani melakukan ritual ini sesuai dengan keinginan makhluk halus, seperti:

1. Menyediakan empat puluh empat (44) macam makanan/kue, atau
2. Nasi ketan (*bulukat tumpo*), atau
3. Dengan hanya satu biji telur ayam, atau
4. Anak ayam yang masih hidup di lepas bebas di area persawahan.

Selain itu juga, cara mempersembahkan sesajen itu berbeza-beza, ada yang digantung di pohon padi seperti *bulukat tumpo* (nasi ketan) dan telur ayam dan ada yang diletakkan di atas pematangan sawah. Ketika memberikan sajen ini petani membaca mantra tertentu, salah satu contohnya: “*poni poja singoh sepot peusapat aneuk cuco keuno loen ba kanduri.*” Mantera ini di baca satu hari sebelum sajen itu dipersembahkan.⁷⁰

Selain itu, dalam temu bual penulis dengan Teungku Abdullah Pirak, terungkap bahawa *rah ulei* dilakukan setiap mahu turun ke sawah menanam padi. Biasanya dilakukan setahun sekali. *rah ulei* dilakukan di seluruh Aceh Tentang sejak kapan mulai berlakunya *kenduri blang*, beliau mengatakan sejak beliau kecil tradisi tersebut sudah diamalkan. Menurut pengetahuannya sebagaimana dia tanyakan pada ayatnya bahawa *rah ulei* tersebut merupakan tradisi turun temurun yang sudah dilakukan oleh

⁷⁰ Muhammad Amin (masyarakat petani), dalam temu bual dengan penulis, 30 Juli 2015.

para nenek moyang orang Aceh sejak dulu kala. Amalan ini dilakukan supaya hasil panen padi yang akan ditanam akan baik dan jauh dari berbagai macam mara bahaya, baik hama tikus, kekeringan maupun mara bahaya lainnya. Amalan *rah ulei* ini dilakukan bersama-sama penduduk di kuburan orang keramat yang terdapat di daerah tersebut. Mereka percaya bahawa dengan berdo'a dan mengharap kepada penghuni kubur yang keramat tersebut, maka do'a para petani untuk mendapatkan hasil panen padi yang baik dan jauh dari berbagai macam mara bahaya akan diterima oleh Allah.⁷¹ Semua kenduri balang di seluruh Aceh itu dipusatkan di kuburan para Ulama yang keramat. Ini bermaksud agar doa para petani untuk hasil panen yang baik dan agar dijauhkan dari berbagai macam bencana akan terkabulkan. Ketika penulis menanyakan kenapa harus di kuburan orang keramat dan bukan dilakukan di tempat-tempat lain di masjid, beliau menjawab bahawa para ulama yang keramat itu adalah kekasih Allah, menziarahi kuburan mereka adalah disunatkan dalam agama. Oleh itu maka do'anya akan diterima oleh Allah kerana ibadahnya. Sedangkan kita sebagai manusia biasa tentu banyak dosa kepada Allah, oleh itu maka dimohonkan kepada para ulama penghuni kubur tersebut agar dia meminta kepada Allah supaya hasil panen padi masyarakat setempat akan baik dan jauh dari bencana. Dengan bertawasul kepada ulama tersebut, maka do'a akan tersampaikan. Dalam *rah ulei* tersebut, biasanya masyarakat petani setempat melakukan do'a bersama yang dipimpin oleh salah seorang orang alim ditempat mereka. Sebelum do'a bersama dilakukan, para petani memasak seekor sapi yang dibeli bersama-sama dengan mengumpulkan urang untuk pembelian lembu. Setelah dimasak bersama-sama, baru kemudian dilakukan doa bersama. *rah ulei* ini sudah dilakukan sejak dari dulu di Aceh dan masih dilakukan sampai sekarang ini. Kanduri *blang* menurut Teungku Abdllah dibolehkan dalam agama. Inti dari *rah ulei*

⁷¹ Teungku Abullah Pirak (Tokoh Masyarakat dan Imam di Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 15 Agustus 2015.

dan berdoa di kuburan ulama seperti yang dilakukan oleh masyarakat Aceh sejak dari nenek moyang mereka adalah do'a selamat dan tolak bala.

Temu bual yang peneliti lakukan dengan tokoh adat kampung Yusri Ismail menyebutkan dalam keyakinan dan kepercayaan masyarakat Aceh, bahawa roh para leluhur kita terus memantau dan mengawasi tindak tanduk keturunannya. Apakah keturunannya ada berdo'a dan menjalankan adat istiadat yang mereka wariskan. Roh para leluhur juga dapat menjaga seluruh keluarga yang masih hidup dari mara bahaya. Roh para leluhur juga akan murka manakala keturunannya yang masih hidup lalai menjalankan budaya dan tradisi warisan leluhur mereka. Bentuk dari kemurkaan roh leluhur boleh menyebabkan keturunannya yang masih hidup tersebut mendapat bencana dan malapetaka. Utoeh Suman, salah seorang tokoh masyarakat menyebutkan pada malam jumaat disediakan sepiring nasi untuk roh nenek moyang mereka. Roh tersebut akan pulang di malam juma'at dan akan meminta nasi dari keluarga yang masih hidup. Oleh itu, masyarakat menyediakan nasi untuk roh leluhurnya yang akan pulang pada setiap malam jumaat.⁷² Masyarakat merasa takut manakala ritual tersebut tak diamalkan. untuk menghindari mara bahaya tersebut, mereka memilih mengamalkannya.

4.4.3 *Peuneuphoen*

Selain ritual *rah ulei* seperti yang dijelaskan di atas, dalam kalangan masyarakat Muslim Aceh juga berlaku amalan lainnya seperti *peuneuphoen*. Amalan ini dilakukan setiap masyarakat turun ke sawah untuk bercucuk tanam. Tanaman padi yang ditanam diharapkan dapat menghasilkan panen yang banyak. Oleh itu, maka ritual *peuneuphon* ini dianggap penting sebagai salah satu usaha agar hasil panen akan lebih

⁷² Putua Suman (Tokoh Masyarakat di Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 15 Agustus 2015.

baik dan berkah. Ritual ini diyakini sangat penting dimalkan oleh masyarakat Aceh, oleh itu maka setakat ini masih ramai orang Aceh yang melakukan ritual ini. Ritual *peuneuphon* ini juga merupakan warisan nenek moyang masyarakat Aceh. Ritual ini diamalkan bagi memuja roh penguasa sawah agar dia berkenan menjaga dan meberkati sawah yang dibajak seseorang tersebut. *Peuneuphoen* adalah sesajen yang dipersembahkan kepada roh penguasa sawah. Sesajen ini terdiri dari telur ayam, nasi, ikan, wang, bunga, beberapa dedaun khusus, dan beberapa jenis bunga. Ritual *peuneuphoen* ini biasanya diamalkan dengan penuh sukacita. Sebab itulah ramai masyarakat Aceh senang melakukan amalan ini. Amalan ini dilakukan atas kesadaran sendiri bagi mengharapkan hasil panen yang bagus dan banyak selain daripada mengharapkan tidak diganggu oleh *poni*.

Syamsyidar yang penulis temui ketika beliau sedang melakukan amalan tersebut mengatakan amalan *peuneuphoen* tersebut sudah diamalkan sejak nenek moyang kita. Oleh itu amalan ini mesti diterusi bagi menjaga adat dan warisan kebudayaan dan yang paling penting menurut Syamsyidar adalah untuk menolak mara bahaya yang akan menimpa pemilik sawah maupun hasil panen padi kelak. Kalau sudah dilakukan amalan tersebut, maka roh penguasa sawah yang disebut *Poni* tidak akan mengganggu lagi sawah maupun pemilik sawah. Syamsyidar mengaku pernah melihat neneknya ditimpa kemalangan ekoran neneknya tidak melakukan amalan *peuneuphoen* tersebut. Nenek Syamsyidar mengalami gatal-gatal dan seluruh tubuhnya terasa sakit. Syamsyidar meyakini bahawa kemalangan yang dialami neneknya tersebut kerana tidak melakukan ritual *peuneuphoen* manakala mulai menanam padi.⁷³

Lukman yang penulis temui di sawahnya manakala ia sedang melakukan aktiviti *Peuneuphoen* tersebut mengaku senang dan suka mengamalkan ritual tersebut.

⁷³ Syamsyidar (Pelaku ritual, masyarakat Gumpang Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2015.

Menurut beliau, dengan melakukan aktiviti tersebut, ia dan sawah tempat menanam padi akan di jaga oleh roh penjaga sawah yang ia sebut *poni*. Kalau sudah melakukan amalan ini, maka kita tidak akan cemas terhadap kemungkinan buruk yang akan terjadi. Demikian keyakinan Lukman. Seorang petani dan pelaku amalan *peuneuphoen*.⁷⁴

Dalam temu bual peneliti dengan Abdullah Sungsang, beliau berkata bahawa *peuneuphon* tersebut harus diamalkan untuk menjaga keselamatan diri dari *poni*. Apabila ritual *peuneuphon* tidak diamalkan, maka pemilik sawah tersebut dipercayai akan mendapat musibah yang disebabkan oleh penguasa sawah tersebut. Musibah yang akan menimpa pemilik sawah boleh berupa bengkak tangan dan kakinya, bisa pula sakit matanya. Ketika ditimpa penyakit tersebut, maka pemilik sawah tersebut harus dirajah dengan sesajen tertentu untuk mengusir roh jahat tersebut.⁷⁵

Syarwan yang juga penulis temui di masa beliau sedang melakukan aktiviti *peuneuphoen* juga mengatakan amalan tersebut mesti ia amalkan supaya untuk mencegah terjadinya perkara-perkara yang tidak dia mahu terjadi. Syarwan mengatakan ia pernah mengalami nasib buruk ekoran dia tidak mengamalkan *peuneuphoen* tersebut. Ia bercerita bahawa dua tahun lepas, tidak melakukan ritual *peuneuphoen* tersebut. Di masa itu dia mengalami kemalangan berupa gatal-gatal seluruh badannya dan sampai demam beberapa hari. Syarwan meyakini bahawa kemalangan yang ia alami tersebut terjadi sebab dia tak mengamalkan *peuneuphoen* sehingga roh penguasa sawah yang disebut *poni* marah.⁷⁶

Dalam pemahaman masyarakat Aceh, ritual *peuneuphon* dan ritual *takei* merupakan amalan yang mesti dilakukan bagi kesejahteraan semua. Amalan ini

⁷⁴ Lukman (Petani dan pelaku ritual *Peuneuphoen*, masayarat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2015.

⁷⁵ Abdullah Sungsang (Tokoh adat dan pelaku ritual *peuneuphoen*), dalam temu bual dengan penulis, Garot Sigli Aceh, 21 Agustus 2015.

⁷⁶ Syarwan bin Hamid (Pelaku ritual *Peuneuphoen*, masyarakat Indra Jaya Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis 22 Agustus 2015.

merupakan tradisi yang sudah dilakukan secara turun temurun. Subki Ali mengakui kalau amalan tersebut sudah ada sejak Islam belum bertapak di Aceh. Tradisi tersebut menurutnya merupakan peninggalan Hindu. Sisa Hindu memang banyak terdapat di Aceh. Menurut Subki Ali, ketika beliau mengorek tanah di sawah, pernah ditemukan guci tempat menyimpan debu setelah manyat dibakar. Penemuan guci ini sering dialami oleh masyarakat Aceh. Hal ini bagi Subki Ali menunjukkan Hindu di Aceh pernah mengambil tempat di masyarakat, begitu juga dengan ritual *peuneuphon* dan *takei* tersebut. Menurut Subki Ali, kuat dugaan bahawa tradisi tersebut merupakan warisan nenek moyang sebelum Islam ada di Aceh. Subki Ali juga mengakui banyak tradisi lainnya yang merupakan warisan budaya India seperti kebiasaan makan sirih, kesamaan pakaian adat Aceh dengan pakaian India, tradisi mengalungkan bunga sebagai tanda penghormatan terhadap orang tertentu juga terdapat di kalangan masyarakat muslim Aceh, bahkan orang Aceh tahu pasti dengan kain sarung yang merupakan pakaian India. Ketika peneliti mendesak lebih jauh tentang kapan ritual *peuneuphon* itu diamalkan, beliau berkata bahawa amalan itu sudah lama sekali diamalkan di Aceh, hal ini pernah beliau tanyakan langsung pada nenek beliau ketika masih kecil. Nenek Subki Ali menjawab bahawa amalan tradisi tersebut sudah dilakukan lama sekali.⁷⁷

Selain ritual *rah ulei* di tanah perkuburan ulama, ritual *peuneuphoen* merupakan amalan yang masih popular dilakukan dalam masyarakat Aceh hingga kini. Ritual *peuneuphoen* merupakan perbuatan yang mengakui wujudnya kekuatan seperti roh yang menguasai sawah yang disebut *poni*. Roh tersebut dipercayai mampu mendatangkan manfaat dan mudarat bagi para petani sawah. Roh *poni* diyakini mampu memelihara padi agar menghasilkan panen yang banyak dan berkualiti. Selain itu, roh *poni* ini juga dipercayai mampu memberikan mudarat terhadap petani dan padi di sawah. Dalam analisis penulis, mempercayai dan meyakini wujudnya kekuatan atau roh

⁷⁷ Subki Ali (Pelaku ritual *Peunenuphoen*), dalam temu bual dengan penulis, 26 september 2015.

yang memiliki kemampuan seperti memberikan hasil panen yang lebih berkualiti atau meyakini roh tersebut boleh memberikan mudarat terhadap manusia, maka keyakinan seperti itu membawa kepada perbuatan syirik.

Dalam al-Quran disebutkan bahawa hanya Allah S.W.T yang mampu memberikan manfaat dan kemudharatan. Meyakini adanya zat lain atau sesiapa sahaja yang mampu menandingi seperti Allah, maka keyakinan tersebut membawa kepada perbuatan syirik. Berdasarkan beberapa ayat yang terdapat di dalam al-Quran, maka menurut penulis bahawa tidak wujud satupun keterangan yang boleh dijadikan dalil kebolehan melakukan ritual *peuneuphoen* itu. Hal ini kerana dalam amalan tersebut jelas dengan mempercayai adanya roh yang berkuasa selain Allah S.W.T untuk memberikan apa yang diinginkan oleh para petani atau pelaku ritual adalah perbuatan yang bertentangan dengan syariat Islam. Dalam kaitan ini, ritual *peuneuphon* bercanggahan dengan akidah Islam yang diyakini oleh masyarakat Muslim Aceh. Ritual ini murni budaya tradisional masyarakat Aceh sebelum datangnya pengaruh Islam dan masih berterusan diamalkan sehingga Islam masuk ke Aceh. Dalam amalan penulis, ritual ini tidak ditemukan sama sekali rujukannya dalam Islam. Islam dengan tegas melarang menyembah selain Allah.

Al-Kafirun sebagai berikut:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ٢ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ ٣
وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ٤ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ ٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

٦

1. Katakanlah: "Hai orang-orang kafir
2. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah
3. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah
4. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah
5. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah

6. Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku"

Berdasarkan keterangan daripada ayat tersebut di atas, maka ritual *peuneuphon* merupakan perbuatan syirik dan bercanggahan dengan Islam kerana menyembah roh atau zat selain Allah. Islam melarang menyembah Allah dan menyembah zat selain Allah. Latar belakang turunnya ayat tersebut adadalah manakala orang musyrik Mekkah menawarkan agar Nabi Muhammad bersama mereka juga melakukan penyembahan terhadap tuhan mereka selain menyembah Allah. Dalam kaitan ini, apa yang dilakukakan oleh masyarakat Muslim Aceh dengan ritual *peuneuphon* yang menyembah *poni* dan juga menyembah Allah adalah sama dengan latar belakang turunnya ayat tersebut di atas. Oleh itu, maka ritual *peuneuphon* tersebut merupakan ritual yang bercanggahan dengan akidah Islam kerana menyembah zat selain Allah.

4.4.4 Takei

Ritual *Takei* dalam kehidupan dan tradisi masyarakat Aceh merupakan tradisi yang sudah sangat lama berlaku dan diamalkan. Tradisi memuja roh dan meyakini adanya roh yang menguasai tempat tertentu merupakan warisan leluhur masyarakat Aceh sejak masa fahaman animisme dan Dinamisme wujud di Aceh Walau bagaimanapun, tradisi ini tidak terkenal seperti *rah ulei* di kuburan orang soleh yang diamalkan oleh hampir semua lapisan masyarakat Aceh Ritual *Takei* ini hanya diamalkan oleh masyarakat kampung yang masih hidup secara sederhana. Walau demikian, ritual ini masih wujud dan menurut mereka merupakan sesuatu yang mesti dipelihara dan terus diamalkan oleh generasi berikutnya.

Dalam temu bual dengan Utoh Suman, dijelaskan oleh beliau bahawa selain kepercayaan masyarakat terhadap ritual *peuneuphon*, ada juga amalan lain yang tidak

kurang pentingnya bagi masyarakat Aceh Ritual tersebut adalah apa yang dinamakan dengan *takei*. *Takei* adalah seperti sesajen yang terdiri dari wang, telur, nasi, pisang, bunga pinang, kelapa dan daun *manek manou*. Ritual ini diamalkan agar seisi rumah yang ditempati tidak diganggu oleh roh yang tinggal di rumah tersebut, bahkan masyarakat menganggapnya sebagai pemilik rumah atau *po rumoh* yang sesungguhnya. *Takei* tersebut disediakan untuk roh penguasa rumah agar seisi rumah tidak diganggu. Kalau ritual *takei* ini tidak dijalankan, maka roh *po rumoh* akan marah dan menyebabkan seisi rumah akan sakit dan terkena kemalangan.⁷⁸

Fahrul yang penulis temui juga mengatakan *takei* merupakan budaya turun temurun yang diamalkan masyarakat Aceh Ritual ini dipersembahkan kepada roh penguasa rumah tempat kita tinggal yang dalam bahasa Aceh disebut *Po Rumoh* (pemilik atau penguasa rumah). Dalam keyakinan masyarakat, roh *Po Rumoh* akan menjaga dan melindungi seisi rumah dari berbagai mara bahaya. Oleh itu maka ritual *takei* ini mesti kena amalkan manakala kita tidak mau diganggu oleh roh tersebut.⁷⁹ Dalam pengamatan penulis, masih terdapat masyarakat di Aceh terutama yang tinggal di kampung-kampung yang masih mengamalkan ritual ini. Mereka takut akan terjadi sesuatu yang tidak baik manakala ritual ini tidak diamalkannya.

Menurut pengakuan Salbiah, wanita tua yang berumur 87 tahun ini mengaku bahawa sejak beliau kecil dia sudah melihat neneknya melakukan ritual *Takei* ini. Neneknya mengakui *takei* merupakan adat tradisi yang mesti dilakukan agar terhindar daripada berbagai bahaya. *Takei* tersebut dapat menjaga seisi rumah agar sihat dan dapat melakukan aktiviti seperti biasa. Dalam pengamatan penulis, terlihat bahawa *takei* tersebut memang masih ada di rumah Salbiah. Beliau merasa senang dan tentram hati

⁷⁸ Utoh Suman (Tokoh Adat dan Kepala Desa, Masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 September 2015.

⁷⁹ Fahrul (Masyarakat Beuah Delima Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 27 Desember 2015.

dan jauh dari rasa was-was bila di rumahnya sudah ada *Takei* tersebut. Orang tuanya menngharuskan Salbiah untuk tetap memelihara tradisi tersebut sampai kapanpun untuk keselamatan anak cucunya.⁸⁰

Takei merupakan sesuatu yang mesti kena amalkan bila seisi rumah hendak jauh dari gangguan roh pemilik rumah (*roh po rumoh*). Seisi rumah akan mengalami nasib sial manakala *takei* tak diamalkan di rumah tersebut. Ketika *takei* diletakkan dibubung rumah, maka roh penguasa rumah akan melindungi seisi rumah dari penyakit dan kesialan.⁸¹

Khairani binti Ismail yang penulis temui juga mengaku masih memakai *Takei*, menurut beliau, dengan memakai ritual tersebut, dia merasa aman dan tidak akan diganggu oleh roh penguasa rumah. Bahkan orang tua beliau adalah tokoh agama yang tidak pernah melarang Khairani mengamalkan ritual tersebut. Khairani sendiri mengaku tidak tahu bahawa amalan tersebut tidak selari dengan ajaran Islam. Menurut beliau pula, tak pernah ada larangan dari sesiapa terhadap amalana tersebut. Sambil menunjukkan kepada penulis *Peuneuphoen* tersebut yang diletakkan di bubung rumahnya, Khairani mengaku bahwa sejak beliau masih kanak-kanak, dia sudah melihat neneknya memakai *Takei* di rumah mereka.⁸²

Po Bit binti Muhammad yang juga penulis temui manakala beliau sedang di rumahnya sambil menunjukkan kepada *Takei* tersebut, mengatakan sebelumnya di rumah beliau tidak ada *takei* kerana rumahnya merupakan rumah baharu. Sebelum ada *Takei* di rumahnya, beliau selalu sakit-sakitan dan bermimpi dimarahi oler roh-roh jahat. Setelah mengalami pengalan tersebut, Po Bit menjumpai ketua adat kampung dan

⁸⁰ Salbiah Binti Mahmud (Pelaku Ritual *takei*, masyarakat Merdu Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 September 2015.

⁸¹ Khairani (Pelaku ritual *takei*, masyarakat Beuah Delima Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 5 Januari 2016.

⁸² Khairani Binti Ismail (Pelaku ritual *Takei*, putri tokoh agama, masyarakat Reubee Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 6 Januari 2016.

beliau disarankan untuk menggunakan *Takei* di rumahnya. Setelah menggunakan *Takei* tersebut, Po Bit tidak pernah lagi mengalami lagi sakit-sakitan dan hal-hal yang tidak menyenangkan semacam mimpi buruk dan ketakutan. Ia yakin bahwa roh penguasa rumahnya tidak mengganguya lagi sebab sudah diamalkannya ritual *Takei*. Menurut amatan penulis, Po Bit sangat yakin dengan ritual *Takei* tersebut bagi menjauhkannya dari berbagai macam gangguan roh penguasa rumahnya.⁸³

Umar bin Mahmud, seorang penduduk kampung Mutiara yang penulis temui merasa marah dan tidak senang kepada penulis manakala penulis menanyai beliau tentang hukum memakai *Takei* tersebut. Dia mengatakan bahwa *Takei* tersebut merupakan amalan turun temurun dari nenek moyang kita, oleh itu tidak perlu menanyakan status hukumnya. Sebab amalan ini merupakan wasiat nenek moyang yang sangat perlu diterusi bagi keselamatan dan kenyamanan dalam rumah tangga. Malah beliau mengatakan bahawa baru penulis yang berani menanyakan hukum ritual *Takei*. sebelumnya tak ada yang berani macam-macam dengan warisan nenek moyang.⁸⁴

Ritual memasak bubur ini juga diamalkan manakala salah seorang isi rumah ditimpa suatu penyakit. Untuk kesembuhan dari penyakit tersebut, maka dibuatlah masakan bubur yang dipersembahkan kepada roh yang murka dan menyebabkan ahli keluarga dalam rumah tersebut menderita sakit. Bubur tersebut setelah dimasak, kemudian dimasukkan dalam daun pisang yang telah dibungkus menyerupai perahu kemudian dihanyutkan kesungai. Ritual ini dimaksudkan bagi mengusir roh jahat yang menyebabkan ahli keluarga sebuah rumah itu jatuh sakit. Ritual ini pernah penulis alami manakala penulis masih berumur 15 tahun. Ibunda penulis disarankan oleh ketua adat untuk mengadakan ritual ini. Ritual yang bermaksud mengusir roh jahat yang

⁸³ Po Bit bnti Muhammad (Pelaku Ritual *Takei*, masyarakat Kampong Mutiara Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 6 Januari 2016.

⁸⁴ Umar bin Mahmud (Pelaku ritual *takei*, masyarakat Kampong Mutiara), dalam temu bual dengan penulis, 6 Desember 2016.

menyebabkan penulis sakit dianggap sangat penting agar penulis dapat sembuh dan roh jahat segera pergi dan tidak mengganggu penulis lagi.

Ritual memasak bubur juga merupakan ritual yang sering dilakukan masyarakat manakala mereka ditimpa sakit, terutama sakit demam. Masyarakat tempatan berkeyakinan bahawa penyakit tersebut disebabkan oleh roh jahat yang menguasai rumah seseorang. Roh jahat tersebut marah dan meminta penghuni rumah mengadakan sesajen berupa masak bubur. Ritual masak bubur ini sudah dilakukan oleh masyarakat Aceh sejak dari zaman dahulu. Dalam kefahaman masyarakat, setiap setahun sekali mestilah diadakan ritual ini bagi menolak berbagai macam penyakit yang disebabkan oleh roh jahat. Dalam temu bual penulis dengan Abua Rasyid, beliau mengatakan bahawa ritual masak bubur ini juga merupakan amalan yang sudah sangat lama ada di Aceh.⁸⁵

Dalam amatan penulis, ritual masak bubur ini masih dilakukan di Aceh. Ritual ini dimulai dengan mengumpulkan bahan-bahan yang disediakan untuk membuat bubur tersebut, seperti beras, gula, jagung dan lain-lain. Ritual masak bubur ini dilakukan pada setiap bulan Safar. Masyarakat yang melakukan ritual ini terbahagi dalam beberapa kelompok. Setiap kelompok terdiri dari lorong-lorong rumah mereka. Masak bubur ini dilakukan di muka lorong sehingga dalam bahasa Aceh, ritual ini dikenal dengan *ie bu abah juroeng* atau bubur yang dimasak di muka lorong. Setelah dimasak bersama-sama, sebelum dibahagikan kepada seluruh tetangga, bubur tersebut terlebih dulu dibagikan kepada roh penjaga lorong. Roh penjaga lorong tersebut biasanya terdapat pada pohon besar di sekitar lorong. Dalam keyakinan masyarakat Aceh, roh penjaga lorong tersebut dipanggil *Po Juroeng* (pemilik lorong). Ritual memasak bubur ini menurut pengakuan masyarakat sudah diamalkan sejak dari dulu. Temu bual peneliti lakukan

⁸⁵ Abua Rasyid (Ketua Adat Kampung, Masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 24 Desember 2015.

dengan Maimunah. Menurut beliau, kenduri bubur juga merupakan ritual masyarakat Aceh. Dalam kenduri bubur tersebut, bubur yang telah dimasak, sebelum dibagikan kepada seluruh tetangga, bubur nasi terlebih dahulu diberikan kepada roh tertentu yang tidak disebutkan namanya. Bubur nasi tersebut dimasukkan kedalam daun pisang yang dibungkus seperti perahu kemudian dihanyutkan ke sungai. Setelah bubur dihanyutkan ke sungai tersebut, baru sisanya boleh dibagikan kepada seluruh tetangga. Bubur ini dibuat dengan maksud untuk mengusir bala dan penyakit di kawasan tersebut. Dengan membuat amalan ritual tersebut, masyarakat mempercayai bahawa bala dan penyakit akan jauh dari tempat mereka.⁸⁶

Ritual memasak bubur dan memberikannya kepada masyarakat itu adalah satu bentuk sedekah. Ia amat digalakkan dalam agama Islam. Namun amalan tersebut berbaur dengan perkara syirik apabila bubur tersebut diberikan kepada roh dengan maksud tertentu. Bererti masyarakat Aceh mencampuradukkan antara amalan yang digalakkan oleh ajaran Islam dan amalan syirik. Ia memperlihatkan pengaruh Paganisme, Hinduisme dan Buddhisme masih menebal dalam kalangan masyarakat Aceh yang satu ketika adalah penganut kepercayaan agama tersebut. Sekalipun telah beragama Islam, budaya menghormati roh masih terbawa-bawa dalam amalan seharian mereka.

Ritual religis ini dalam analisis peneliti juga termasuk dalam amalan yang bercanggahan dengan akidah Islam sekiranya dimaksudkan untuk roh tertentu. Mempercayai adanya roh yang mampu memberikan manfaat dan mudharat adalah perbuatan syirik. Amalan ini berbau animisme ini merupakan warisan nenek moyang sebelum Islam yang mesti dihilangkan.

⁸⁶ Maimunah (Pelaku Ritual, Masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 September 2015.

Sepanjang pengamatan penulis, amalan *Takei* merupakan ritual yang sudah turun temurun diamalkan dalam masyarakat Aceh Mereka takut sekiranya amalan *takei* ini tidak dilakukan, musibah akan menimpa dan penguasa rumah (*po rumoh*) akan berasa murka kerana tidak diberikan sesajen. Oleh itu, masyarakat Aceh mempercayai bahawa roh yang menguasai rumah memiliki kekuatan untuk memberikan perkara yang tidak disukai. Kepercayaan pada roh ini bukanlah ajaran Islam, namun merupakan sisa daripada adat kepercayaan sebelum Islam bertapak di Aceh Amalan kepercayaan kepada roh yang menguasai rumah sehingga pemilik rumah mengamalkan tradisi *takei* agar tidak berlaku sebarang musibah yang teruk terhadap masyarakat Aceh Beberapa responden yang penulis temui mengaku masih takut sekiranya ritual ini tidak dijalankan. Mereka percaya bahawa tradisi nenek moyang ini mesti diamalkan secara berterusan bagi kesejahteraan hidup pada masa hadapan. Dengan melakukan amalan ritual ini, masyarakat mengaku tidak pernah mendapat larangan dari sesiapa. Oleh itu, mereka meyakini bahawa amalan ritual ini tidak bercanggah dengan akidah Islam. Pada analisa peneliti, amalan ini adalah bercanggahan dengan akidah Islam sama sekali. Mempercayai dan meyakini adanya roh atau zat selain Allah S.W.T. yang mampu memberikan manfaat dan kemudahan adalah perbuatan dilarang dan suatu perbuatan syirik. Meyakini ada zat atau kekuasaan lain selain Allah yang berkuasa, maka amalan tersebut tergolong ke dalam perbuatan syirik.

Pada analisis penulis, ritual *peuneuphoen* dan ritual *takei* adalah budaya pra Islam yang masih diamalkan oleh masyarakat Aceh Budaya tersebut bercanggahan dengan akidah Islam sebab meyakini ada kekuatan selain Allah yang mampu mendatangkan manfaat dan bila tidak dilakukan ritual tersebut, maka zat tersebut pula dapat mendatangkan mudarat. Dalam al-Quran surah al Ikhlas dengan tegas Allah menyatakan bahawa:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝

Al-Ikhlâs 113:1-4

Terjemahan:

1. Katakanlah (wahai Muhammad): (Tuhanku) ialah Allah Yang Maha Esa.
2. Allah Yang menjadi tumpuan sekalian makhluk untuk memohon sebarang hajat.
3. Dia tiada beranak dan Dia pula tidak diperanakkan.
4. Dan tidak ada sesiapa yang serupa denganNya.

Dalam surah Al-Isra Allah juga berfirman sebagai berikut:

قُلْ أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۝٥٦

Al-Isra 17: 56

Terjemahan: Katakanlah (wahai Muhammad kepada kaum musyrik): Serukanlah orang-orang yang kamu dakwa (boleh memberi pertolongan) selain dari Allah, maka sudah tentu mereka tidak berkuasa menghapuskan bahaya daripada kamu dan tidak dapat memindahkannya.

Berdasarkan ke dua ayat terbabit di atas, maka secara jelas dapat dianalisis bahawa ritual *peuneuphoen* dan *takei* adalah bercanggahan dengan akidah Islam yang melarang dengan tegas menjadikan roh penguasa sawah atau *poni* dan roh penguasa rumah yang dipercayai oleh masyarakat Muslim Aceh sebagai tumpuan sekalian makhluk untuk memohon sebarang hajat. Segala sesuatu hajat manusia hanya boleh diharapkan kepada Allah sahaja, tidak boleh memohon kepada selain Allah seperti mengadakan *peuneuphoen* dan *takei*.

Sekiranya kepercayaan terhadap *rah ulei* ada pendapat ulama yang membolehkannya manakala pelaku berkeyakinan bahawa yang menyampaikan keinginannya itu adalah Allah, maka ritual *takei* dan *peuneuphoen* ini sama sekali tidak

boleh dipraktikkan. Perkara ini jelas sekali perbuatan syirik dengan menganggap bahawa roh *po rumoh* atau roh yang menguasai rumah itu memiliki kekuatan untuk memberi manfaat dan mudarat.

4.5 Faktor Kemunculan Fahaman Bercanggahan dengan Pemikiran Islam

Dalam kajian di atas, telah tergambar bahawa terdapat adanya beberapa amalan masyarakat Muslim Aceh yang diduga berasal daripada ritual dan budaya masyarakat pra Islam. Kenyataan ini sangatlah berhubungkait dengan akulturasi budaya yang terjadi dalam semua kebudayaan manusia di pelosok manapun. Wujudnya berbagai budaya dalam suatu komuniti masyarakat dapat menggambarkan keadaan masyarakat tersebut. Bagi masyarakat Aceh, budaya merupakan identiti yang mesti dijaga sampai bila-bila masa. Budaya merupakan harga diri dan martabat bagi masyarakat Aceh Melanggar adat dan budaya merupakan sebuah pelanggaran bagi mereka dan mendapat hukuman daripada masyarakat sekitar. Dalam *Hadih Maja* Aceh tergambar dengan jelas bagaimana budaya harus diamalkan dan dipertahankan oleh mereka. *Matee Aneuk Mupat Jeurat, Gadoh Adat Pat Ta Mita*. Ertinya, “Kalau anak meninggal kita tahu di mana kuburannya tapi kalau adat yang hilang maka di manapun tak dapat di cari lagi”. Falsafah tersebut merupakan petuah yang selalu dipegang dan menjadi pedoman bagi masyarakat Aceh

Dalam kes seperti di Jawa, sebagaimana diungkapkan oleh Geertz bahawa kecenderungan terhadap kepercayaan mistik Hindu dan Buddha telah berkembang menjadi suatu varian tertentu dari agama Islam yang disebut dengan Agama Jawi.⁸⁷ Perkembangan seperti ini seperti diungkapkan lebih jauh oleh Geertz disebabkan kerana

⁸⁷ Gerertz Dalam Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), 45.

sejak pertengahan kedua abad ke-16, Islam di Jawa terisolasi dari pusat ortodoksi di Mekah dan Kairo, dan oleh itu menampakkan suatu pertumbuhan tropis yang ruwet berdasarkan pandangan keagamaan yang berkembang menjadi terlalu rumit.⁸⁸ Sejak saat itu, Islam telah dipaksa untuk menyesuaikan diri dengan berbagai konsep yang bersal daripada ajaran Hindu dan Buddha yang telah mendominasi wilayah tersebut. Zoetmulder, misalnya dalam kajiannya tentang Panteisme dan Monoisme Jawa menyatakan produk pesantren pun, yang semestinya merupakan basis penyebaran ortodoksi Islam, telah mendapat pengaruh cukup mendalam dalam usaha mempertahankan kebudayaan pra Islam, khususnya dalam bidang kesusasteraan. Karya-karya sastra ini merupakan produk dari usaha yang cukup intensif daripada para penghimpunnya dalam memadukan antara doktrin, hukum dan sastra Islam dengan konsepsi teologi Hindu-Buddha mengenai penciptaan, kematian dan hubungan manusia dengan Tuhan.⁸⁹

Dalam dimensi sosio-religius, perbezaan pandangan seputar relasi agama dan budaya tidak boleh dielakkan. Relasi kedua ini diibaratkan sebagai hubungan roh dan jasad. Agama berperanan sebagai roh dan budaya digambarkan sebagai jasad tempat agama itu dipraktikkan, sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan. Sementara sebahagian umat Islam lain menilai agama dan budaya sebagai entitas yang berbeza dan tidak boleh disatukan. Oleh itu, agama harus dimurnikan daripada segala penyimpangan, salah satunya berasal daripada produk budaya. Perbezaan pandangan tersebut jelas terlembagakan dalam corak dan minda berfikir masyarakat Muslim. Sebahagian umat Islam yang bersikap toleran dan tidak mempermasalahkan tradisi budaya yang berkembang dalam suatu komuniti masyarakat. Mereka menggunakan

⁸⁸ Geertz, *The Religion of Jawa* (New York, The Free Press of Glenco, 1960), 125.

⁸⁹ Untuk kajian yang lebih komprehensif tentang panteisme dan monoisme Jawa dan pengaruhnya terhadap Islam, lihat P.J. Zoetmulder, *Pantheisme and Monoisme in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, terj. M.C. Ricklefs (Leiden: KITLV Press, 1995).

budaya dan tradisi tersebut sebagai media dakwah untuk mentransformasikan nilai-nilai religius kepada masyarakat.⁹⁰

Dalam kaitannya dengan masyarakat Aceh, juga terjadi perbezaan pandangan ulama terhadap beberapa tradisi dan budaya lokal. Ulama dayah dalam kaitan ini cenderung bersifat akomodatif terhadap budaya lokal. Dalam kaitan tertentu, mereka juga melakukan tradisi lokal tersebut dan bahagian daripada proses berlakunya aktiviti ritual. Dalam tradisi *Rah Ulei* misalnya, mereka cenderung menjadi bahagian penting daripada tradisi tersebut. Mereka menganggap bertaswussul dengan kuburan dan orang keramat dalam prosesi dan ritual *Rah Ulei* merupakan salah satu sarana untuk tercapainya segala hajat dalam hidup ini.

Agama Islam di Aceh telah mampu berintegrasi dengan budaya lokal dengan hasil proses integrasi yang humanis antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan setempat. Integrasi harmonis tersebut terwujud dalam sistem sosial, budaya, seni dan lain-lain. Islam telah menjadi identiti yang merupakan realiti tidak dapat dielakkan dalam sejarah kebudayaan mereka. Penerimaan Islam oleh masyarakat Aceh ditandai dengan upaya memasukkan dan mensinkronkan ajaran Islam dengan nilai-nilai budaya mereka, seperti terpatut dalam filosofi hidup masyarakat Aceh yang menggambarkan hubungan erat antara hukum Islam dengan adat, iaitu:

Adat ngen hukom, lagei zat negen sifeut.

Ertinya, bahawa adat dan hukum Islam bagaikan zat dan sifat yang tidak boleh dipisahkan. Ini bermaksud bahawa keterkaitan adat dan hukum telah menyatu dan sudah menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dibezakan lagi. Kenyataan seperti ini menyebabkan berkekalannya adat dan tradisi yang bercanggahan dengan akidah terus

⁹⁰ Muchammad Abu Bakar, "Pandangan Muhammadiyah Tentang Kebudayaan," *Jurnal Tajdid* Vol. 8. no. 1 (2010), 70.

berlaku dalam masyarakat Aceh Orang Aceh meyakini adat dan hukum Islam tidak bertentangan. Perkara ini membuat masyarakat Aceh meyakini agama dan adat adalah sesuatu yang berjalan beriringan sehingga ke dua-dua perkara tersebut sama pentingnya untuk diamalkan dalam kehidupan mereka.

Proses integrasi Islam dalam budaya lokal tidak terlepas daripada nilai-nilai agama dan kebudayaan. Agama sebagai sesuatu yang lekat dengan kehidupan manusia harus difahami dan dijalankan dalam kerangka dan bingkai budaya. Setiap agama tidak terlepas daripada tradisi panjang yang dihasilkan oleh bangsa atau masyarakat yang menjadi pemeluknya. Perkembangan tersebut menjadi sebuah interaksi antara sebuah keyakinan keagamaan dengan dengan kreativitas manusia, sehingga Islam menyerap unsur-unsur budaya lokal yang dilaluinya.⁹¹

Suku-suku bangsa Indonesia telah hidup teratur dengan animisme-dinamisme sebagai akar religiusitasnya dan hukum adat sebagai pranata sosialnya. Terdapatnya warisan hukum adat menunjukkan nenek moyang suku bangsa Indonesia asli telah hidup teratur di bawah pemerintahan atau kepala adat walaupun masih dalam bentuk yang sangat sederhana. Religi animisme dan dinamisme yang menjadi akar budaya asli Indonesia, cukup memiliki daya tahan yang kuat terhadap pengaruh kebudayaan-kebudayaan yang berkembang setelahnya semisal Islam.⁹²

Keadaan kehidupan keagamaan kaum muslimin pada saat ini tidak dapat dipisahkan daripada proses dakwah atau penyebaran Islam di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan Nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan

⁹¹ Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 186.

⁹² Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), 40.

tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.⁹³ Kebudayaan Islam akhirnya menjadi tradisi kecil di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang juga menjadi tradisi kecil. Tradisi-tradisi kecil inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya. Wilayah-wilayah Nusantara yang pertama tertarik masuk Islam adalah pusat-pusat perdagangan di kota-kota besar di daerah pesisir. Islam ortodok dapat masuk secara mendalam di kepulauan luar Jawa, yang memiliki hanya sedikit pengaruh Hindu dan Buddha. Sementara itu di Jawa, agama Islam menghadapi resistensi dari Hinduisme dan Buddhisme yang telah mapan. Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.⁹⁴ Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selari dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat. Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi jugakeranaada jarakjarak kultural.⁹⁵

Islam tentu disebarkan oleh pengembara sufi, terutama di abad ke-13 M. Faktor keberhasilan kaum sufi di dalam proses islamisasi ialah kemampuan kaum sufi untuk mengadopsi “keyakinan lokal” menjadi bahagian penting dalam ritual-ritual Islam. Secara atraktif ajaran Islam dikemas dalam coraknya yang berdekatan dengan tradisi lokal, sehingga penyebaran Islam berwajah damai, menekankan pada aspek batin atau esoteris. Kemudian, doktrin kaum sufi tersebut menjadi simbol-simbol kerajaan yang berupa martabat-martabat raja-raja Melayu yang menggunakan simbol-

⁹³ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi Perbandingan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 67.

⁹⁴ Taufik Abdullah, “Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat,” dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 73.

⁹⁵ Muhammad Harfin Zuhdi, “Dakwah dan Dialektik Akulturasi Budaya” *Jurnal Religia* Vol. 15 no. 1, (2012), 48.

simbol orang keramat.⁹⁶ Perkara ini (mengadopsi keyakinan lokal kemudian diterjemahkan dalam nilai-nilai Islam) misalnya terlihat dari beberapa ritual yang sudah diakulturasikan atau diubahsuai sehingga tradisi lokal tersebut serasa masih dilakukan namun dalam bingkai Islam. Ritual dimaksud seperti melakukan pemujaan terhadap dewa penguasa sawah dengan mempersembahkan hewan dan lain-lain. Ketika ritual tersebut diislamkan, maka budaya melakukan pemujaan terhadap roh gaib tersebut diganti dengan acara selamatan atau do'a bersama kepada Allah dengan mengadakan kenduri raya dan makan bersama.

Walau bagaimanapun, langkah kaum sufi menggunakan tradisi lokal sebagai media dakwah, secara tidak langsung telah menyebabkan tradisi lokal tersedut eksis dan terpelihara dengan baik. Perkara ini merupakan salah satu faktor pemangkin wujudnya budaya lokal. Di satu sisi, para pendakwah sufi akan mengalami kesulitan bahkan akan terjadi konflik manakala tradisi lokal tersebut dihilangkan sama sekali. Masyarakat lokal tidak mahu menerima Islam dan proses islamisasi bakal tidak terjadi. Keadaan kaum sufi yang masih menggunakan budaya lokal sebagai media dakwah menimbulkan kefahaman daripada masyarakat bahawa budaya lokal tersebut tidaklah bercanggahan dengan akidah Islam. Perkara ini disebabkan tidak semua tradisi lokal tersebut dapat diislamkan secara utuh tanpa terbabit sama sekali dengan nilai-nilai budaya lokal sebelumnya.

Pendekatan itu dimaksud sebagai usaha untuk menemukan kesejajaran, kemiripan antara berbagai unsur kebudayaan Islam dan kebudayaan pra Islam. Dalam proses interaksi budaya serupa itu terjadi penyerapan, transformasi, adaptasi unsur-unsur budaya Islam dengan unsur-unsur budaya pra Islam. Islam sebagai unsur baharu dalam proses akulturasi kerana mampu menyesuaikan dengan unsur-unsur budaya lokal

⁹⁶Muhammad Atho Mudzhar. *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*. (Los Angeles: University of California, 1990), 12.

tanpa kehilangan inti ajarannya yang pokok yang bersifat universal.⁹⁷ Dakwah Islam dilakukan secara bijaksana, tanpa pamrih dan tersebar dengan damai dan lancar. Dalam tradisi masyarakat Islam di Nusantara, penyebaran Islam dilakukan dengan cara yang menarik, sehingga tidak terasa adanya perbedaan antara agama yang telah mereka peluk dengan agama baru (Islam).⁹⁸

Selain itu penyebaran Islam di Nusantara umumnya dilakukan dengan pendekatan sosio teologi yakni memperhatikan keadaan masyarakat dan keadaan kepercayaan yang hidup dalam masyarakat. Para Wali dan penyebar Islam seterusnya justru menempatkan diri bukan sebagai orang asing, melainkan dengan jalan membaurkan diri dengan masyarakat antara lain:

1. Mengadakan pendekatan politik
2. Menyelenggarakan pendidikan
3. Lewat perkahwinan
4. Lewat tasawuf
5. Melalui akulturasi kebudayaan.⁹⁹

Proses penerimaan Islam sebagai agama baharu secara cepat dan luas di masyarakat. Semua itu adalah berkat para Wali dengan menempuh pendekatan kultural sosiologis. Pendekatan itu dimaksud sebagai upaya untuk menemukan kesejajaran, kemiripan antara berbagai unsur kebudayaan Islam dan kebudayaan pra Islam. Dalam proses interaksi budaya serupa itu terjadi penyerapan, transformasi, adaptasi unsur-unsur budaya Islam dengan unsur-unsur budaya pra Islam. Islam sebagai unsur baharu

⁹⁷ Moehamad, Habib Mustofa, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur* (Yogyakarta: Jendela Kutu Wates, 2001), 129.

⁹⁸ Sjamsuddhuha, *Corak dan Gerak Hinduisme dan Islam di Jawa Timur* (Surabaya: Suman Indah, 1990), 32.

⁹⁹ *Ibid.*, 33.

dalam proses akulturasi kerana mampu menyesuaikan dengan unsur-unsur budaya lokal tanpa kehilangan inti ajarannya yang pokok dan bersifat universal.¹⁰⁰

Dengan pola perkembangan yang seperti ini, Islam di Nusantara memiliki ciri khas. Banyak upacara-upacara dan kegiatan-kegiatan ritualistik yang sebenarnya merupakan produk animisme, dinamisme, Hinduisme dan Buddhisme dipertahankan hanya bingkai dan nilai-nilai Islam, seperti dengan pemberian do'a secara Islam dan tradisi kenduri, selamatan dan lain-lain. Di pulau Jawa misalnya, pergulatan Islam dengan tradisi kehidupan masyarakat Jawa hingga saat ini masih sangat kuat dan mentradisi. Orang-orang pedesaan (Jawa) yang diislamkan oleh para tokoh agama atau para Wali, sebenarnya sudah sangat terbiasa dengan kepercayaan terhadap roh bersifat aktif dalam religi animisme dinamisme.¹⁰¹

Benturan dan resistensi dengan kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat tempatan. Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja kerana jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga kerana ada jarak-jarak kultural. Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, kerana dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mungkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai sinkretisme atau Islam Abangan, sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.¹⁰²

¹⁰⁰ Muhammad Habib Mustofa, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur* (Yogyakarta: Jendela Kutu Wates, 2001), 129.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Muhammad Harifin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Teludi Bayan Lombok* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), 111.

Kerana kehadiran agama yang selalu memperhatikan dan melibatkan berbagai budaya. Proses dialektika dan terus berlangsung, lama kelamaan berhasil menancapkan pengaruhnya kedalam kesadaran masyarakat yang selanjutnya semakin eksis kerana mempunyai kecocokan secara empirisik. Orang akan merasa tetap bisa leluasa melaksanakan beraneka ragam tradisi atau kepercayaan yang sudah hidup jauh sebelumnya betapapun ia telah memilih Islam sebagai agama.¹⁰³

Selain perkara tersebut, terdapat juga beberapa kebudayaan yang bercanggahan dengan akidah dan merupakan tradisi warisan nenek moyang mereka yang masih diamalkan. Terhadap perkara ini, menurut pengakuan pelaku tradisi dimaksud, bahawa tidak ada teguran dan larangan dari teungku-teungku pimpinan dayah di Aceh. Selain itu, ada rasa takut manakala tradisi yang sudah turun temurun tersebut tidak diamalkan, maka mereka akan ditimpa kemalangan baik alam bentuk penyakit mahupun dalam bentuk kehidupan yang susah.¹⁰⁴ Oleh itu, maka banyak masyarakat Muslim Aceh yang masih melakukan tradisi nenek moyang mereka, sebab mereka takut dengan risiko yang akan dihadapi manakala adat tradisi tersebut tidak diamalkan. Temu bual penulis dengan Syakubat yang juga masih melakukan ritual tersebut menyatakan bahawa dengan mengamalkan tradisi tersebut, sebagaimana dipesankan oleh nenek moyangnya maka segala harapan kita mudah akan tercapai dan menjauhkan kita dari mara bahaya.¹⁰⁵

J.W.M. Baker menyimpulkan walaupun sebahagian terbesar orang Indonesia mengaku beragama Islam, namun sikap keagamaan sehari-hari yang mereka hayati, dijiwai dalam batinnya oleh agama asli Indonesia yang kaya raya isinya, yang dipelihara

¹⁰³ Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 5.

¹⁰⁴ Bagwi Abdullah (Pelaku Ritual Peuneuphoen, Masyarakat Delima, Sigli Aceh) dalam temu bual dengan penulis 25 Desember 2015.

¹⁰⁵ Syakubat (Pelaku Ritual *Rah Ulei*, masyarakat Merdu Aceh), dalam temu bual dengan penulis 25 Desember 2015.

sebagai warisan nenek moyang dan tidak mau dirombak oleh agama asing.¹⁰⁶ Teori Baker di atas seolah menegaskan masyarakat masih memelihara sebahagian tradisi nenek moyangnya dan mereka menganggapnya sebagai keperluan dalam menjalani kehidupan. Tanpa ritual dan amalan tersebut, kadang mereka merasa takut akan terjadi malapetaka, baik ke atas diri mereka maupu ke atas harta benda yang mereka milik.

Masyarakat mengaku dia tiada tahu sama sekali bahawa ada di antara ritual-ritual yang ia lakukan merupakan amalan yang bercanggahan dengan akidah Islam. Ia tidak pernah sama sekali menduga seperti itu. Yang saya tahu adalah bahawa ritual-ritual tersebut merupakan warisan nenek moyang yang mesti diamalkan bagi kesejahteraan dan ketentraman dalam hidup. Asiah melihat orang tuanya juga melakukan ritual tersebut dan mengharapkan kepadanya untuk melestarikan budaya tersebut. Asiah mengaku senang dan ingin terus melakukan ritual tersebut untuk keselamatan hidupnya dan jauh dari mara bahaya kehidupan. Asiah mengaku bahawa dia sama sekali tidak mendengar larangan agar ritual tersebut dihentikan sebab melanggar akidah Islam. Asiah juga tidak pernah mendapat teguran sama sekali dari sesiapaupun agar ritual tersebut dihentikan.¹⁰⁷

Pada hemat penulis, apa yang difahami oleh Asiah, bahawa dia tiada tahu sama sekali kebercanggahan ritual tersebut dengan akidah Islam, merupakan suatu perkara yang boleh mengekalkan terjadinya perkara yang bercanggahan dengan akidah Islam. Asiah bukanlah satu-satunya masyarakat Muslim Aceh yang tidak tahu sama sekali tentang kebercanggahan ritual tersebut dengan akidah Islam.

Ridwan Bin Nurdin yang penulis temui juga mengaku tidak tahu sama sekali tentang kebercanggahan tersebut. Dia tiada pernah mendapat teguran dan larangan dari

¹⁰⁶ J.W.M. Baker, *Agama Asli Indonesia* (Yogyakarta: tt), 217.

¹⁰⁷ Asiah Binti Jamil (Pelaku Ritual, masyarakat Ulim Aceh) dalam temu bual dengan penulis 26 Disember 2015.

siapapun terhadap ritual tersebut. Bahkan menurut Ridwan, Teungku di kampungpun tidak pernah melarangnya sama sekali sehingga tidak terpikirkan olehnya bahwa ritual tersebut bercanggahan dngan akidah Islam.¹⁰⁸

Selain Ridwan Nurdin, penulis juga menemui Salbiah Binti Syamaun. Pada pendapat beliau, tidak pernah sekalipun mendapat larangan dari mana-mana pihak yang melarang aktiviti tersebut. Bahkan ia takut manakala amalan tersebut tak dia lakukan. Salbiah takut diganggu oleh roh yang menguasai tempat tersebut manakala ia tak melakukan aktiviti tersebut. Oleh itu, maka sampai sekarang Salbiah masih mengamalkan ritual tersebut.¹⁰⁹

Lain halnya hasil temu bual penulis dengan Sulaiman. Dalam pandangan beliau, ritual-ritual tersebut tidak bercanggahan sama sekali dengan Islam. Dia beralasan bahawa, seandainya ritual tersebut bercanggahan, maka sudah ada larangan, namun dari dulu amalan dan ritual tersebut masih dilakukan orang-orang awam tanpa ada larangan dari sesiapaupun.¹¹⁰

Nuga Kamal yang penulis temui mengaku bahawa amalan ritual tersebut malah sering dipandu dan diimami oleh tokoh agama. Oleh sebab itu, maka ramai masyarakat yang meyakini amalan tersebut merupakan suatu perkara yang wajar dan tidak bercanggahan dengan akidah Islamiah. Melibatkan tokoh agama dalam amalan tersebut menurut pendapat daripada Nuga Kamal merupakan suatu perkara yang menyebabkan bagi pemangkin wujudnya amalan tersebut sampai sekarang. Dengan keterlibatan pemuka agama, masyarakat yakin bahawa amalan tersebut mesti diteruskan.¹¹¹

¹⁰⁸ Ridwan Nurdin (Pelaku Ritual, masyarakat Tangse Aceh) dalam temu bual dengan penulis 28 Desember 2015.

¹⁰⁹ Salbiah Binti Syamaun (Pelaku Ritual, masyarakat Simpang Tiga Aceh) dalam temu bual dengan penulis 3 Januari 2016.

¹¹⁰ Sulaiman (Pelaku Ritual, Masyarakat Gumpang Aceh) dalam temu bual dengan penulis 26 Desember 2015

¹¹¹ Nuga Kamal (Tokoh masyarakat, Grong-Grong Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 Disember 2015.

Kalau dilihat dalam ajaran Islam, amalan tersebut tidak ada dasarnya. Namun Ulama di Aceh ikut terlibat dalam amalan tersebut sehingga amalan tersebut wujud sampai sekarang. Ini sebagai faktor pemangkin wujudnya amalan bercanggahan dengan akidah tersebut. Seperti aktiviti *Rah Ulei*, ulama sering diminta untuk menjadi tokoh penting dalam praktik tersebut. Selain membaca doa-doa, Ulama juga mendapat keuntungan secara ekonomis dengan ritual tersebut.¹¹²

Ulama-ulama di Aceh tidak membentaras tradisi ritual tersebut kerana mereka beranggapan bahawa ritual yang sudah membudaya dan berakarumbi dalam masyarakat Aceh sejak lama tersebut tidak akan bisa dihilangkan, justeru itu maka ulama Aceh mencoba mencari dasar keagamaan bagi ritual-ritual tersebut.¹¹³

Apa yang dialami oleh para pelaku di atas, merupakan sebab yang dapat mengekalkan bagi pemangkin wujudnya perkara yang bercanggahan dengan akidah Islam. Dalam amatan penulis, banyak masyarakat Muslim Aceh yang juga tidak tahu kebercanggahn tersebut. Hal ini terjadi kerana kurangnya atau tidak adanya pengajaran terkait beberapa amalan ritual yang bercanggahan dengan akidah Islam tersebut. Pada umumnya, masyarakat Muslim Aceh mengamalkan tradisi tersebut dengan anggapan akan keselamatan dan jauh dari mara bahaya. Apalagi amalan itu sudah dilakukan secara luas dalam masyarakat dan secara turun-temurun.

Sejauh amatan penulis, masyarakat Aceh masih sangat terikat dengan beberapa adat dan tradisi lokal yang merupakan warisan nenek moyang mereka. Meninggalkan ritual tertentu bagi anggapan mereka tidaklah digalakkan, bahkan tidak disukai sama sekali. Tradisi *Peuneuphoen* misalnya merupakan tradisi yang masih terus

¹¹² Dr. Tgk. Tarmizi Jakfar, M. Ag (Pensyarah Kanan Hadith, UIN Ar-Raniry), dalam temu bual dengan penulis, 7 Maret 2016.

¹¹³ Abu Muhammad Yus (Tokoh Agama dan Politik Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 8 Maret 2016.

dilakukan di wilayah penelitian. Tak ada larangan yang tegas dari sesiapaupun menyebabkan tradisi tersebut masih wujud dan dianggap penting bagi kesejahteraan mereka. Hampir semua masyarakat yang penulis jumpai, melakukan amalan tradisi *peuneuphoen* ini manakala mereka menanam padi di sawah-sawah mereka.

Proses akulturasi antara Islam dan budaya lokal ini kemudian melahirkan apa yang dikenal dengan *local genius*, iaitu kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya. Pada sisi lain *local genius* memiliki karakteristik antara lain: mampu bertahan terhadap budaya luar; mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.

Sebagai suatu norma, aturan, mahupun segenap aktiviti masyarakat Nusantara, ajaran Islam telah menjadi pola anutan masyarakat. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekali gus telah menjadi budaya masyarakat Aceh. Di sisi lain budaya-budaya lokal yang ada di masyarakat, tidak langsung hilang dengan kehadiran Islam. Budaya-budaya lokal ini sebahagian terus dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam. Perkembangan ini kemudian melahirkan “akulturasi budaya,” antara budaya lokal dan Islam.

Budaya-budaya lokal yang kemudian berakulturasi dengan Islam antara lain acara *seuneujoh* (kenduri kematian) atau di Jawa dikenal dengan istilah slametan (3,7,40,100, dan 1000 hari). Dalam bidang seni, juga dijumpai proses akulturasi seperti dalam kesenian wayang di Jawa. Wayang merupakan kesenian tradisional suku Jawa

yang berasal dari agama Hindu India. Proses islamisasi tidak menghapuskan kesenian ini, melainkan memperkayanya, iaitu memberikan warna nilai-nilai Islam di dalamnya. Tidak hanya dalam bidang seni, tetapi juga di dalam bidang-bidang lain di dalam masyarakat. Dengan kata lain kedatangan Islam di Nusantara dalam taraf-taraf tertentu memberikan andil yang cukup besar dalam pengembangan budaya lokal. Pada sisi lain, secara fisik akulturasi budaya yang bersifat material dapat dilihat misalnya: bentuk masjid di Aceh yang memiliki ciri khas keAchehan yang benar-benar menunjukkan ciri-ciri arsitektur lokal. Sementara esensi Islam terletak pada “ruh” fungsi masjidnya

4.6 Formulasi Kaedah Penyelesaian Terhadap Budaya yang Bercanggahan dengan Pemikiran Islam

Berdasarkan kajian lapangan untuk formulasi penyelesaian terhadap amalan ritual budaya yang bercanggah dengan syariat Islam, terdapat beberapa langkah yang boleh diambil, antaranya adalah dengan memberikan fatwa yang seharusnya di lakukan oleh Majelis Ulama Aceh terhadap amalan yang bercanggah tersebut. Dalam setiap amalan ritual yang dilakukan oleh masyarakat, perlu dibezakan dengan jelas dahulu bahawa segala jenis ritual yang mengaku, memohon atau meminta serta menganggap ada kekuatan selain Allah sebagai tempat mengadu, maka ritual tersebut boleh dianggap bercanggah dengan akidah Islam. Dalam kaitan ini terdapat ayat al-Quran yang secara jelas dan tegas melarang pemujaan dan berdoa kepada selain Allah.¹¹⁴

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ
الظَّالِمِينَ ١٠٦

Ertinya: Dan janganlah kamu menyembah apa-apa yang tidak memberi manfaat dan tidak (pula) memberi mudharat kepadamu

¹¹⁴ Prof Dr. Al Yas'a Abubakar (Guru Besar UIN Ar-Raniry Banda Aceh dan Pimpinan Muhammadiyah Aceh, Kepala Dinas Syariat Islam Aceh) dalam temu bual dengan penulis 27 Desember 2015.

selain Allah; sebab jika kamu berbuat (yang demikian), itu, maka sesungguhnya kamu kalau begitu termasuk orang-orang yang zalim"

Terdapat beberapa ritual yang meminta dan menganggap roh-roh tertentu memiliki kekuatan untuk memberikan manfaat yang diperlukan oleh pelaku. Ritual *peuneuphoen* yang dilakukan ketika penanaman padi di sawah, meyakini bahawa ritual *peuneuphoen* tersebut perlu diamalkan bagi memohon kepada roh penguasa sawah yang dipanggil *poni* agar padi yang ditanam dapat menghasilkan panen yang baik dan jauh dari segala pelbagai penyakit. Apabila ritual *peuneuphoen* ini tidak dilakukan, maka masyarakat meyakini roh penguasa sawah akan marah dan akan membuat panen sawah akan gagal. Bentuk kepercayaan kepada roh seperti ini telah menyimpang daripada akidah Islam. Dalam Islam, hanya Allah zat penguasa ke atas segalanya.

Perlunya larangan keras terhadap ritual ini oleh para teungku-teungku yang mengajar agama di kampung-kampung, para pimpinan pesantren di kampung-kampung seharusnya memberikan pemahaman yang jelas terutama kepada tokoh-tokoh adat kampung dan imam-imam di surau. Langkah seperti ini diyakini akan memberikan manfaat secara langsung bagi melupuskan amalan masyarakat yang bercanggah dengan akidah Islam.

Teungku Bukhari yang juga sependapat dengan perkara tersebut. Menurut beliau, terdapat beberapa ritual yang bercanggahan dengan akidah Islam. Oleh itu menurut beliau, perlunya larangan kepada masyarakat agar ritual tersebut dihentikan segera kerana dapat merosakkan keimanan seseorang Muslim. Larangan terhadap ritual tersebut mesti disampaikan dalam pengajian di kampung-kampung kerana umumnya pelaku ritual tersebut berada dalam kalangan masyarakat di kampung.¹¹⁵

¹¹⁵ Tgk Bukhari (Pimpinan Pesanteren Bustanul Maarif Delima Sigli Aceh) dalam temu bual dengan penulis 29 Desember 2015.

Mengutip ayat al-Quran, Tgk Bukhari mengatakan meyakini kepada adanya roh yang berkuasa selain Allah, dapat mensyirikkan pelaku tersebut, padahal Allah menjelaskan dalam Surah al-Ikhas bahawa tidak ada yang patut dipuja dan disembah selain Allah semata.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ ۱ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ ۲ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ ۳

Katakanlah (wahai Muhammad): (Tuhanku) ialah Allah Yang Maha Esa. Allah Yang menjadi tumpuan sekalian makhluk untuk memohon sebarang hajat. Dia tiada beranak dan Dia pula tidak diperanakkan.

Tgk Mahyeddin Ahamad bersependapat dengan pandangan di atas tentang tidak boleh meminta dan memohon kepada zat selain Allah. Perkara tersebut menurut beliau dapat dikategorikan sebagai perbuatan syirik. Menurut beliau, amaran terhadap larangan meninggalkan ritual tersebut mesti disampaikan kepada masyarakat. Hal ini boleh dilakukan melalui khutbah di masjid-masjid agar masyarakat tahu dan faham terhadap larangan agama terhadap aktiviti tersebut. Menurut beliau, media khutbah Jumat sangat efektif dalam menyampaikan larangan tersebut kerana seluruh umat Islam datang untuk mengerjakan solat Juma'at.¹¹⁶

Tgk Luthfi dalam salah satu pengajian rutin pada setiap Isnin malam yang penulis ikuti berpendapat bahawa ritual-ritual tersebut boleh dilakukan dengan niat tidak mengiktikadkan perbuatan itu dan jangan diniatkan perkara itu dilakukan kepada roh ghaib, tapi anggap saja sebagai sedekah dan kenduri. Kalau tidak diniatkan sebagai persembahan kepada roh yang dipuja tersebut, maka menurut beliau amalan tersebut tidak bercanggah dengan akidah Islam.¹¹⁷ Tgk Luthfi mengaku, sangat sulit untuk menghilangkan tradisi yang sudah turun-temurun tersebut dalam masyarakat. Apatah

¹¹⁶ Tgk Mahyeddin Ahmad (Pimpina Pesantren dan Imam Masjid Reubee Delima Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 29 Desember 2015.

¹¹⁷ Tgk Luthfi (Pimpinan Pesantren Raudhatul Fata, Seulimum Aceh), dalam pengajian dengan penulis, 27 Desember 2015.

lagi masyarakat Aceh yang terkenal sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kebudayaannya.

Samsul Bahri melihat bahawa perlu adanya informasi yang disampaikan kepada seluruh masyarakat agar tradisi yang bercanggah dengan akidah Islam tersebut segera dihentikan. Menurut beliau, informasi itu boleh disampaikan melalui radio-radio, mahupun melalui media cetak. Informasi tersebut sangat penting bagi menjaga akidah masyarakat Muslim Aceh. Menurut Samsul, ramai masyarakat yang beliau telah temui mengaku tidak tahu sama sekali tentang kesesatan amalan tersebut. Mereka mengamalkan aktiviti itu bagi menuruti amalan yang sudah turun temurun daripada nenek moyang mereka.¹¹⁸ Menurut pengamatan penulis, selama ini tidak ada sama sekali informasi rasmi yang diberikan mana-mana pihak di Aceh untuk memberantas amalan tersebut. Memberikan informasi melalui media cetak dan media elektronik seperti melalui siaran radio dan televisyen, maka terasa sangat besar pengaruhnya bagi masyarakat awam. Hampir semua masyarakat awam di Aceh memiliki televisyen atau radio di rumah-rumah mereka.

Menurut Hasanuddin Yusuf Adan, pihak ulama dayah yang sudah menjadi rujukan persoalan keagamaan masyarakat Aceh perlu segera memberi taklimat terhadap larangan beberapa ritual yang dapat merosakkan akidah Islam. Menurut Hasanuddin pula, ulama dayah seharusnya memberikan penjelasan dan penerangan yang lebih jelas agar wujudnya kemurnian akidah Islam kembali di bumi Aceh. Mereka sebagai penjaga dan pegawai keagamaan masyarakat Aceh, mendapat kepercayaan yang besar daripada masyarakat terutama persoalan-persoalan keagamaan. Amaran ini seharusnya sudah dilakukan sejak dahulu lagi, namun kekangan dengan perkara-perkara

¹¹⁸ Samsul Bahri (Ketua Dewan Dakwah Pidie, Pensyarah STAI Al Hilal), dalam temu bual dengan penulis 29 Disember.

yang lain tidak dapat dilaksanakan.¹¹⁹ Terdapat beberapa langkah yang mesti ditempuh untuk memurnikan kembali akidah Islamiyyah masyarakat Aceh daripada praktik yang bercanggah tersebut seperti:

1. Berantas melalui pemerintah, pemerintah harus faham bahawa hal tersebut bercanggah dengan akidah Islam. Pemerintah seharusnya memberikan maklumat kepada masyarakat bahawa amalan tersebut tidak boleh diamalkan lagi kerana bercanggahan dengan akidah Islamiyyah.
2. Individu-individu yang sudah memahami secara jelas seharusnya memberikan informasi terhadap masyarakat bahawa amalan tersebut mesti segera ditinggalkan. Dalam kaitan ini, mahasiswa atau sesiapa sahaja yang mengetahui bahawa amalan tersebut bercanggah dengan akidah, maka seharusnya melarang serta melakukan pemurnian akidah.
3. Seharusnya mewujudkan kelas-kelas pengajian di setiap kampung bagi membahaskan isu dan ritual masyarakat yang bertentangan dengan akidah Islam dan bukan hanya membincangkan isu fiqh sahaja. Teungku-teungku yang memimpin pengajian di setiap kampung seharusnya memberitahu dan mendedahkan kepada masyarakat kampung berkaitan perkara dan amalan yang boleh mendatangkan syirik kepada Allah S.W.T dan tak boleh diamalkan lagi bagi meluruskan akidah Islamiyyah.
4. Organisasi-Organisasi Islam perlu memberikan pencerahan. Organisasi ini mempunyai kekuatan dan kakitangan yang ramai bagi melakukan aktiviti pemberantasan ritual tersebut. Organisasi keislaman di Aceh seperti Muhammadiyah, Nahdatul Ulama, Ikatan Santri Alumni Dayah dan lain-lain seharusnya bekerjasama bagi melakukan pemurnian kembali ajaran Islam di Aceh

¹¹⁹ Hasanuddin Yusuf Adan (Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 4 Disember 2016.

Organisasi Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh sampai setakat ini masih merupakan organisasi yang sangat dipercaya oleh masyarakat Aceh Mereka terdiri dari alumni dayah dan kalangan cendikiawan kampus. Salah satu peranan mereka dalam masyarakat Aceh adalah memberikan pengarah dan mengawal masalah keagamaan masyarakat Aceh daripada hal-hal yang merosakkan akidah mereka. Dalam beberapa perkara, mereka terbukti dapat berperanan dengan baik misalnya dalam menyikapi isu krestenisasi dan wujudnya aliran sesat di Aceh Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh ini telah terbukti dapat menghilangkan krestenisasi dan aliran sesat yang berkembang di Aceh melalui fatwa yang dikeluarkan oleh mereka.

Dalam temu bual bersama dengan Hasanuddin Yusuf Adan pula, sering dijumpai dalam kalangan dayah sering terbabat dengan ritual dan amalan tersebut. Ini merupakan faktor pemangkin kepada kewujudan amalan tersebut dalam kalangan masyarakat Aceh Keterlibatan dayah ini menurut Hasanuddin dipengaruhi oleh faktor ekonomi. Setelah ritual tersebut dijalankan, para dayah tersebut akan mendapat bayaran ataupun sedekah yang diberikan oleh masyarakat tersebut sebagai memimpin acara ritual tersebut.

Terhadap pendapat keterlibatan ulama dayah dalam ritual bercanggahan ini berkaitan dengan faktor ekonomi, iaitu bahawa mereka mendapat sedekah dan pemberian dari ritual yang dipimpinnya, maka menurut pendapat penulis adalah kurang tepat. Dalam kaitan ini, pada amatan penulis, tidak semua ulama dayah yang berkelakuan seperti itu. Mereka merupakan ulama yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan roh agama mereka. Mereka sentiasa mengharap redha daripada Allah S.W.T dalam setiap amalan mereka. Beberapa ulama dayah seperti yang penulis lihat secara langsung bersama mereka dalam majelis doa, enggan menerima sedekah. Wujudnya

beberapa ulama yang melakukan ritual untuk tujuan ekonomi adalah mereka yang tidak ikhlas dan tidak mengharap redha Allah S.W.T. Ulama seperti ini memang wujud di Aceh namun ia adalah sangat sedikit. Keulamaan dan keilmuan mereka banyak yang tidak diiktiraf oleh ulama dayah lainnya. Boleh dikata, mereka adalah ulama jadi-jadian yang menggunakan agama untuk kepentingan bisnis mereka.¹²⁰

Pembenterasan terhadap ritual ini juga boleh dilakukan melalui pendidikan dan penyuluhan. Dalam setiap pendidikan agama baik di Kampus mahupun di balai pengajian di kampung-kampung, perlu diberikan pemahaman yang maksimal agar aktiviti-aktiviti yang bercanggah dengan akidah tersebut segera dihapuskan.¹²¹

Kaedah penyelesaian terhadap amalan yang bercanggah tersebut, maka perlu diadakan kelas pengajian tentang larangan perkara-perkara yang menyimpang dengan akidah kepada masyarakat secara keseluruhan dan ritual-ritual yang bercanggah dengan agama Islam tersebut dapat diberhentikan serta merta. Selain itu, para Tengku yang terlibat dalam amalan tersebut, perlu diajak berdiskusi agar beliau memahami bahawa amalan tersebut adalah bercanggah dengan akidah Islam. Manakala Tengku di Aceh mempunyai peranan penting dalam mempengaruhi budaya dan pemikiran masyarakat, oleh itu, salah satu metode dalam memberantas amalan yang bercanggah dengan pemikiran adalah melaluinya kerana kedudukan Tengku di Aceh merupakan pemegang peranan penting dalam masyarakat Aceh¹²²

Selain itu, langkah lainnya yang boleh ditempuh untuk menghilangkan ritual bercanggah dengan pemikiran Islam adalah memberikan pengertian dan maklumat

¹²⁰ Hasil pengamatan Penulis langsung dalam majelis doa di Reubee, 8 Januari 2016.

¹²¹ Abu Muhammad Yus, (Tokoh Agama dan Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh Republik Indonesia di Jakarta, Ketua Parti Islam terbesar di Aceh, Partai Persatuan Pembangunan), dalam temu bual dengan penulis, 7 Maret 2016.

¹²² Tarmizi Jakfar (Pensyarah Kanan Hadith, UIN Ar-Raniry), dalam temu bual dengan penulis, 7 Maret 2016.

kepada masyarakat awam di pelosok kampung melalui dakwah-dakwah Islamiyah yang diadakan setiap memperingati bulan-bulan tertentu seperti dakwah memperingati maulid Nabi Muhammad S.A.W, dakwah dalam rangka memperingati Israk dan Mikraj Nabi Muhammad S.A.W, dan dakwah dakwah lainnya yang membudaya di Aceh Melalui dakwah tersebut, maka maklumat tentang kebercanggahan tersebut akan sangat efektif sebab dalam dakwah itu biasanya semua masyarakat ikut menghadirinya terutama mereka yang tinggal di kampung-kampung terpencil.

Maklumat tentang kebercanggahan ritual tersebut juga boleh disampaikan oleh organisasi-organisasi keagamaan di Aceh, seperti Muhammadiyah, Himpunan Ulama Dayah, Rabithah Taliban Aceh, Nahdatul Ulama, dan Ikatan Aluni Dayah Aceh Dalam kaitan ini, organisasi Muhammadiyah harus lebih meningkatkan pemberian maklumat terhadap kebercanggahannya. Hal ini sesuai dengan misi Muhammadiyah sendiri, iaitu memberantas tradisi-tradisi yang berbau khurafat dan bidaah. Pemberian maklumat melalui organisasi keagamaan yang terdapat di Aceh ini dianggap sangat efektif. Hal ini adalah kerana organisasi tersebut memiliki cawangan ke seluruh wilayah Aceh Organisasi keagamaan tersebut juga memiliki kakitangan yang memiliki ilmu agama dan pengetahuan umum. Oleh itu, maka memberikan maklumat melalui organisasi ini sangat baik dan tepat.

Selain langkah tersebut, maklumat juga boleh diberikan melalui ketua adat yang terdapat di Aceh Dalam kaitan ini, sebagai bentuk pentingnya lembaga adat di Aceh, maka dalam struktur kerajaan Aceh terdapat Mahkamah Adat Aceh Lembaga Adat ini berfungsi dan berperanan sebagai wahana partisipasi masyarakat dalam penyelenggaraan Pemerintahan Aceh dan pemerintahan Kabupaten/Kota di bidang keamanan, ketenteraman, kerukunan, dan ketertiban masyarakat. Tugas, wewenang, hak dan kewajiban lembaga adat, pemberdayaan adat, dan adat istiadat diatur

dengan *Qanun* Aceh. Penyelesaian masalah sosial kemasyarakatan secara adat ditempuh melalui Lembaga Adat ini. Sosialisasi tentang kebercanggahan ritual tersebut dapat pula dilakukan melalui lembaga adat ini. Lembaga adat ini pada analisis dapat berperanan maksimal dalam memberantas ritual tersebut. Sebagai penanggungjawab masalah adat dan ritual dalam masyarakat Aceh, maka lembaga ini boleh secara langsung memberikan maklumat kebercanggahan amalan ritual. Masyarakat Aceh mempercayai lembaga adat ini sebagai pelaksana urusan ritual dan amalan adat lainnya. Manakala lembaga ini sudah memberikan maklumat kebercanggahannya, maka masyarakat boleh segera meninggalkan ritual dan tradisi yang dilarang dalam agama Islam. Memberikan maklumat melalui lembaga adat ini pada analisa penulis adalah sangat penting sekali gus memberikan maklumat kepada lembaga adat sendiri kebercanggahan ritual tersebut. Walau bagaimanapun, masih terdapat ketua adat dan kakitangan lembaga adat Aceh yang belum tahu bahawa terdapat beberapa ritual di Aceh seperti *Peuneuphoen*, *Rah Ulei* dan *Takei* adalah bercanggahan dengan agama nilai-nilai tauhid dalam agama Islam. Hal ini terungkap dalam dialog penulis dengan Muhammad Husni salah seorang ketua adat di kabupaten Pidie Aceh Beliau tiada mengira sama sekali bahawa wujud beberapa ritual yang bercanggahan dengan agama Islam. Sejauh ini, belum pernah ada mana-mana pihakpun yang melarang beliau untuk mengamalkan beberapa ritual dimaksud.¹²³

Daripada beberapa pertemuan dengan beberapa pihak, maka penulis dapat menyimpulkan beberapa langkah yang mesti dilakukan sebagai kaedah penyelesaian terhadap ritual yang bercanggah dengan akidah Islam ke dalam rajah seperti di bawah.

¹²³ Muhammad Husni (Ketua Adat Kab Pidie Aceh), dalam wawancara via telefon dengan penulis, 15 Maret 2017.

No	Tindakan yang perlu dilakukan	Keterangan
1	Membuat Qanun dan Peraturan	Dengan adanya Fatwa dan Qanun, maka kerajaan dapat mengambil tindakan larangan terhadap amalan ritual yang bercanggah yang dimaksudkan sehingga secara efektif diharapkan tidak ada lagi amalan tersebut.
2	Memberikan maklumat melalui khutbah-khutbah Jumaat di masjid-masjid	Melalui mimbar khutbah Jumaat, maklumat tersebut sangat efektif kerana khutbah Jumaat di Aceh merupakan wahana media komunikasi keagamaan di antara masyarakat Aceh
3	Memberikan maklumat melalui pengajian di kampung-kampung	Dalam pengajian di kampung-kampung, Tengku yang memimpin pengajian dapat memberikan maklumat aktiviti-aktiviti ataupun ritual yang terpesong daripada akidah Islam. Pengajian seperti ini bagus untuk dilaksanakan kerana tetamu yang hadir ke majlis tersebut adalah daripada golongan veteran masyarakat kampung yang kebanyakan melakukan ritual bertentangan tersebut.
4	Kerajaan mesti memberikan maklumat tentang kepincangan ritual tersebut	Pihak kerajaan seharusnya memainkan peranan penting dengan mewujudkan kumpulan-kumpulan yang disertai oleh golongan bijak pandai dan agamawan seperti graduan universiti dan para alim ulama' secara khususnya dapat memberi dan menyebarkan maklumat tentang hal agama Islam terutamanya perkara-perkara yang boleh mendatangkan syirik kepada Allah S.W.T.
5	Memberikan maklumat melalui Dakwah Islamiyah yang diadakan di kampung-kampung	Para Penceramah diharuskan untuk menyampaikan kebercanggahan amalan tersebut dalam dakwah Islamiyah yang disampaikan kepada seluruh masyarakat kampung. Melalui dakwah ini diyakini bahawa masyarakat awam akan tahu bahwa amalan dan ritual yang selama ini mereka lakukan adalah tidak dibolehkan dalam Islam.
6	Memberikan maklumat melalui Organisasi keagamaan di Aceh	Melalui organisasi keagamaan yang memiliki cawangan di seluruh negeri di Aceh adalah langkah yang sangat tepat

		<p>sebab organisasi ini selain memiliki banyak kaki tangan, mereka juga memahami masalah keagamaan sehingga mereka boleh memberikan maklumat yang memadai terhadap kebercanggahan amalan tersebut. Organisasi keagamaan di Aceh memiliki pengaruh terhadap masing-masing lapisan masyarakat. Organisasi Miuhammadiyah misalnya memiliki pengaruh dalam kalangan universiti. Oleh itu maka mereka mudah mengajak kalangan kampus untuk memberikan maklumat tentang kebercanggahan ritual dimaksud bagi seluruh masyarakat Aceh Sedangkan organisasi Rabithah Taliban Aceh dan Ikatan Santri Alumni Dayan Aceh juga memiliki pengaruh kuat dalam kalangan masyarakat Aceh, teruta sekali kalangan masyarakat awam. Kaki tangan organisasi mereka sangat efektif dalam memberikan maklumat kebercanggahan ritual dimaksud.</p>
7	Memberikan maklumat melalui Lembaga Adat Aceh	<p>Lembaga adat dan kakitangannya di Aceh sangat berperan dalam urusan ritual dan perkara adat serta budaya lainnya. Oleh itu, memberikan maklumat melalui lembaga ini sangat berimpak secara langsung bagi masyarakat yang terbabit dengan amalan ritual tersebut baik masyarakat sebagai pelaku ritual mahupun ketua adat sebagai pelaksana ritual tersebut.</p>

Demikian beberapa langkah yang mesti dilakukan bagi memurnikan kembali akidah Islam masyarakat Aceh agar tidak lagi menyimpang. Bercampurnya budaya masyarakat Aceh dengan budaya dan kepercayaan nenek moyang masyarakat Aceh yang masih menganuti agama Hindu dan Buddha. Budaya dan kepercayaan asing tersebut sudah berakar umbi dalam budaya dan kepercayaan masyarakat Aceh sehingga sudah diamalkan secara turun-temurun. Selain itu, agama dan budaya dalam pandangan masyarakat Aceh adalah bagaikan isi dan kuku yang tidak dapat dipisahkan

sama sekali. Perkara ini tergambar di dalam filosofi hidup masyarakat Aceh yang terbungkus dalam satu *hadih maja* yang berbunyi *Adat ngen hukom lagei zat negn sifeut* yang bermakna, adat kebudayaan dan hukum Islam bagaikan zat dan sifat yang tidak boleh dipisahkan satu sama lain.

4.7 Kesimpulan

Berdasarkan kajian yang dijalankan, di Aceh wujud beberapa ritual yang sudah berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan tradisional. Dalam kaitan ini, terdapat beberapa faktor kewujudan budaya tersebut. Masyarakat Aceh sangat kuat memegang teguh budaya dan kepercayaannya. Adat dan kebudayaan bagi mereka merupakan harga diri dan identiti yang harus dijaga serta diwarisi selamanya. Keadaan ini menyebabkan wujudnya beberapa budaya dan kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh sekalipun mereka sudah memeluk agama Islam. Kuatnya pengaruh budaya tradisional menyebabkan para pendakwah Islam harus mencari formula baharu agar Islam boleh diterima ditengah masyarakat yang sudah lama dan berakar umbi dengan budaya tradisionalnya. Oleh itu, Islam dalam batas tertentu mengadopsi beberapa budaya dan kepercayaan tradisional kemudian diakulturasikan dengan Islam.

Selain itu, ramai masyarakat Aceh yang tidak tahu bahawa ritual budaya dan kepercayaan tradisional yang mereka amalkan tersebut bercanggahan dengan akidah Islam. Masyarakat Muslim Aceh merasa takut manakala amalan tersebut tidak diamalkan, mereka takut ditimpa bencana dari roh yang mereka percayai.

Untuk memurnikan kembali akidah Islam dari pengaruh budaya dan kepercayaan tradisional tersebut, dapat dijalankan beberapa langkah seperti memberikan maklumat kepada masyarakat melalui pengajian-pengajian di kampung-

kampung, melalui khutbah jumaat dan melalui pembuatan qanun oleh kerajaan terhadap kebercanggahan ritual tersebut.

BAB 5: KESIMPULAN

5.1 Pengenalan

Bab lima ini merupakan bab terakhir yang merupakan rumusan terhadap keseluruhan kajian yang telah dijalankan. Bab ini menyentuh tiga perkara, iaitu hasil utama kajian, cadangan terhadap pengkaji pada masa hadapan serta kesimpulan.

5.2 Rumusan

5.2.1 Akulturasi Budaya Menurut Perspektif Islam

Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* ialah agama yang diturunkan untuk semua kelompok manusia tanpa mengira tempat. Islam diturunkan sebagai agama yang dapat berkembang dan mengakui kepelbagaian budaya setempat. Islam merupakan nilai-nilai tauhid dan nilai-nilai moral. Nilai-nilai tauhid dan nilai-nilai moral tersebut dapat dipraktikkan dalam pelbagai budaya masyarakat. Islam mengakui dan dapat menerima pelbagai budaya setempat. Namun Islam akan menolak sebarang budaya suatu masyarakat yang bertentangan dengan nilai-nilai tauhid dan nilai-nilai moral yang dibawa oleh Islam. Islam datang bukan untuk mengubah secara keseluruhan budaya suatu masyarakat, tetapi menerima budaya tersebut berdasarkan kesesuaian dengan nilai tauhid dan nilai moral Islam.

5.2.2 Akulturasi Budaya dan Kepercayaan Tradisional dalam Masyarakat Aceh Menurut Perspektif Pemikiran Islam

Dalam masyarakat Aceh, terdapat beberapa ritual yang bercanggahan dengan akidah Islam. Budaya dan kepercayaan tersebut merupakan warisan nenek moyang orang Aceh yang sudah berakar umbi dalam kehidupan masyarakat. Budaya dan

kepercayaan tradisional yang diamalkan oleh masyarakat Muslim Aceh merupakan warisan sebelum bertapaknya Islam di Aceh. Ketika Islam datang ke Aceh, masyarakat Aceh sangat terikat dengan budayanya sehingga dalam kehidupan mereka, budaya merupakan hukum dan alat kendali sosial yang tidak mungkin dapat dipisahkan lagi dengan kehidupan mereka. Islam yang datang sebagai agama dan budaya baharu bagi mereka harus menyesuaikan diri dengan budaya tempatan. Dalam hal ini, banyak budaya Aceh yang masih diamalkan walaupun bercanggah dengan akidah. Budaya dan kepercayaan tradisional tersebut sebahagiannya diubahsuai dengan akidah Islam. Perubahan tersebut tidak mengubah kesemua isi dan substansi nilai-nilai budaya pra Islam. Dalam analisa peneliti, budaya dan kepercayaan tradisional tersebut berakulturasi dengan Islam sehingga terdapat di antaranya masih wujud percanggahan dengan akidah kerana tidak semua unsur-unsur budaya dan kepercayaan tradisional tersebut dibuang dan diganti dengan nilai yang sesuai ajaran Islam. Betapa kuatnya pengaruh budaya dan kepercayaan tradisional tersebut hingga menyebabkan masih banyak ritual terus diamalkan oleh masyarakat Aceh sehingga kini.

5.2.3 Faktor Kemunculan Fahaman yang Bertentangan dengan Akidah Islam.

Penerimaan Islam oleh masyarakat Aceh sebagai sebuah agama dan jalan hidup mereka ditandai dengan usaha memasukkan dan mensinkronkan ajaran Islam dengan nilai-nilai budaya mereka, seperti terpatneri dalam falsafah hidup (*Hadih Maja*) masyarakat Aceh yang menggambarkan hubungan erat antara hukum Islam dengan adat, iaitu adat dan hukum bagaikan zat dengan sifat. Pertembungan dan penentangan dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selari dengan kemampuan penerimaan budaya daripada masyarakat setempat.

Selain itu, kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dalam masyarakat. Akibatnya,

kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan dan kepercayaan tradisional masyarakat Aceh masih tetap wujud dan diamalkan oleh mereka. Selain itu, dakwah Islam di Aceh juga menggunakan tradisi dan kebudayaan tempatan. Langkah tersebut dilakukan oleh para da'i untuk memudahkan penerimaan Islam oleh masyarakat Aceh yang kental dengan budayanya. Hal ini mengakibatkan sebahagian adat tradisi tersebut masih diamalkan oleh masyarakat Aceh. Hal ini dapat difahami ketika melihat bukti-bukti sejarah yang menunjukkan Islam yang di bawa ke kawasan ini berbentuk sufistik, yang secara kebetulan bersesuaian dengan budaya masyarakat yang cenderung mistis. Proses penerimaan agama baharu ini yang secara damai bermakna bahawa budaya pra-Islam tidak hilang dengan serta-merta. Ia diupayakan untuk dilestarikan, akan tetapi dalam konteks yang baharu, iaitu Islam tempatan. Selain itu, keterlibatan kalangan ulama dalam beberapa ritual menyebabkan masyarakat awam mengikuti dan turut mengamalkannya.

5.2.4 Kaedah Penyelesaian Terhadap Budaya yang Bercanggahan dengan Pemikiran Islam

Terdapat beberapa kaedah yang boleh dilakukan untuk menyelesaikan budaya dan kepercayaan yang bercanggahan dengan akidah Islam ini. Tengku Pimpinan Dayah mestilah memberikan maklumat larangan terhadap ritual budaya yang bercanggahan tersebut. Tengku Pimpinan Dayah yang berada di kampung memiliki pengaruh yang kuat dalam masyarakat. Segala kata-kata Tengku Dayah sangat berkesan dan memiliki kesan yang sangat kuat dalam struktur sosial masyarakat Aceh. Oleh itu, maklumat yang disampaikan Tengku Dayah sangat berkesan dalam meninggal dan menghilangkan amalan tersebut.

Langkah selanjutnya adalah dengan memberikan maklumat tentang ketidakbolehan amalan tersebut disampaikan oleh khatib-khatib di masjid melalui khutbah Juma'at. Hal ini dipandang sangat efektif kerana semua masyarakat Aceh menunaikan solat Juma'at di kampung-kampung yang masih terdapat ritual bercanggahan tersebut. Selain melalui khutbah Juma'at, maklumat juga harus disampaikan melalui pengajian di kampung-kampung. Pengajian ini dihadiri oleh penduduk yang melakukan ritual tersebut yang mana secara tidak langsung maklumat tersebut akan sangat bermanfaat dan berkaitan langsung dengan mangsa. Selain perkara yang telah disebutkan di atas, kerajaan juga mesti turut terlibat dalam penyelesaian amalan yang bercanggahan dengan akidah Islam ini. Kerajaan perlu membuat undang-undang yang mengatur tentang larangan terhadap ritual dan kepercayaan yang bercanggahan dengan akidah. Dengan adanya undang-undang, maka kerajaan dan masyarakat Muslim Aceh dapat mengetahui secara jelas tentang amalan yang dilarang dalam Islam.

5.3 Cadangan

Berdasarkan beberapa kesimpulan daripada penelitian yang sudah dijalankan, maka dapat dicadangkan beberapa cadangan seperti berikut:

1. Perlu diberikan pemahaman yang maksimal bagi masyarakat Muslim Aceh bahawa terdapat beberapa ritual yang masih mereka amalkan itu berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan tradisional pra Islam dan bercanggahan dengan Islam.
2. Semua pihak dipandang perlu memberikan perhatian yang serius untuk memurnikan kembali ajaran Islam yang sudah berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan tradisional yang bercanggahan dengan Islam. Hal ini perlu dilakukan

bagi memberikan fahaman kepada Muslim Aceh tentang budaya dan kepercayaan dimaksud.

5.4 Penutup

Perbincangan dalam bab ini telah menjawab semua rumusan masalah dan telah mencapai semua objektif kajian. Hasil kajian ini dapat digunapakai untuk mengkaji akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional pada masa hadapan, baik sebagai informasi awal mahupun sebagai perbandingan terhadap hasil kajian berikutnya. Walaupun demikian, kajian akulturasi budaya dan kepercayaan tradisional dalam masyarakat Aceh, masih ada kelompongan untuk disempurnakan pada masa hadapan.

RUJUKAN

- ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Imamiyyah, 1993.
- ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf. *‘Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: al-Dar al-Kuwaytiyah, 1968.
- A. Hasjmy. *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Benua, 1983.
- _____. Kesenian Aceh Bersumber pada Ajaran Islam: Makalah, Forum University Kebangsaan Malaysia, Agustus 1995.
- _____. *50 Tahun Aceh Membangun*. Banda Aceh: MUI Aceh, 1996.
- _____. *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- _____. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- _____. *Hikayat Perang Sabi Menjiwai Perang Aceh lawan Belanda*. Banda Aceh: Firma Farabi, 1971.
- A.G. Pringgodidgo (peny.). *Ensiklopedi Umum*. Jakarta: Yayasan Dana Buku Franklin, 1973.
- A.K. Jakobi. *Aceh Daerah Modal*. Jakarta: Yayasan Seulawah, 1998.
- Abd A'la, *Pembaruan Pesantren*, Bantul: Pustaka Pesantren, 2006.
- Abdul Hadi Arifin. *Malikussaleh Reinterpretasi Penyebaran Islam Nusantara*. Lhoksumawe: Unimal Press, 2005.
- Abdul Manan. *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan*. Banda Aceh: Ar-raniry Press, 2013.
- Abdul Rani Usman dkk. *Budaya Aceh*. Yogyakarta: Polydoor, 2009.
- Abdul Syukur dkk. *Ensiklopedi Umum*. Jakarta: Pt. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Abdullah Saeed. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Abdullah Syukri Zarkasyi. *Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam di Asia Tenggara*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

Abdurrahman Wahid. *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institut, 2010.

_____. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.

Abdurrazaq. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: Delta Pamungkas. 2004.

Abdus Salam al-‘Umrani al-Khalidi. *Ar-Risalah al-Muhamadiyyah al-Shamilah Khilal Arba’ at Ahyara Qarnan Kamilah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.tt.

Aboe Bakar Aceh. *Syiah di Nusantara*. Jakarta: Islamic Research Institute. 1977.

_____. “Tentang Nama Aceh” Dalam *Bunga Rampai Tentang Aceh*, ed. Ismail. Jakarta: Bharata Karya Aksara, 1980.

Abraham S. Halkin. “The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion” Dalam *Great Age and Ideas of The Jewish People*, ed. Leo W. Schwarz. New York: The Modern Library, 1956.

Abu al-Qosam Jar Allah Mahmud Bin Umar Al-Zamakhsari. *Al-Kassyaf*. Beirut Lebanon: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah, tt.

Abu Anas Ali Bin Husain Abu Luz. *Tawassul Sunnah VS Tawassul Bid’ah*, Terj. Muhammad Iqbal. Jakarta: Darul Haq, 2007.

Abu Nizam. *Mutiara-Mutiara Yang Bersinar Dalam Menyelesaikan Masalah Tawassul, Istighasah dan Kubur*. Johor: Perniagaan Jahabersa, 1996.

ADRT Pasal 3 Himpunan Ulama Dayah Aceh. Lihat juga Pasal 12 dan Pasal 13.

Agus Budi Wibowo. *Akulturasi Budaya Aceh Pada Masyarakat Jawa Di Kota Langsa*. Banda Aceh: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2012.

Agus Budi Wibowo, “Sistem Kepemimpinan Pada Etnis Aceh di Aceh,” *Journal SUWA*, No. 14, (Januari-Jun 2012).

Agus Salim. *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologis Kasus Indonesia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Ahmad Abdul Syukur, Studi Tentang Akulturasi Nilai-Nilai Islam ke Dalam Kebudayaan Sasak: *Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: 2002.

Ahmad Mansur Suryanegara. *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

- Ahmad Syafii Ma'arif. "Kata-kata Aluan." Dalam *Sublimitas Islam di Indonesia. Islam Nusantara* karya M. Abdul Karim. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Ahmad Zakaria, *Sekitar Kerajaan Aceh*, Medan: Monora, 1972.
- Al Yasa' Abubakar. *Syaria't Islam di Provinsi Nanggrou Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, 2005.
- Alan Barnard and Jonathan Spencer. *Encyclopaedia of Social Cultural Anthropology*. London: Rotledge, 1996.
- Alfian. *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial. 2000.
- Alfred Louis Kroeber. *Antropology*. New York: Harcourt. Brace & World, 1963.
- Alfred North Whitehead. *The Aims of Education*, The New American Library, Dalam Sidi Gazalba, *Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Al-Ghazali, *Nashihat al-Muluk*, terj. Inggris, "Counsel for Kings" oleh F.R. Bagley, London: Oxford University Press, 1972.
- Nizham al Muluk, *Siyasat Namah*, terj Inggris, *The Book of Governments of Rules for Kings* oleh Hubert Darke, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Rafael Raga Maran, *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Al-Qadi Nasiruddin 'Abdullah Ibn 'Umar Al Badawy. *Tafsir Al Baidawi Anwarut Tanzil*. Beirut: Lebanon, Darul Kutub Ilmiah, tt.
- Alvin L. Bertrand. *Basic Sociology*. New Jersey: Prentice Hall, 1973.
- Alwi Shihab. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- _____. *Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Mizan: Bandung, 1998.
- Amin Abdullah. *Penerjemahan Karya Klasik, dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Amirul Hadi. *Aceh, Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.

- _____. *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth Century Aceh*, Leiden: E. J. Brill, 2004.
- Amran Kasimin. *Agama dan Perubahan Sosial*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Amran Zamzami. *Jihad Akbar di Medan Area*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Anthony Reid, *Orasi Ilmiah pada Deklarasi Institut Kebudayaan Aceh*, Banda Aceh 4 Juni 2005.
- Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi Perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Arnold Toynbee. *The Disintegrations of Civilizations dalam Theories of Society*. New York: The Free Press, 1965.
- Arnold Van Gennep. *The Rites of Passage*. London: Routledge, 2004.
- Azyumardi Azra. *Ensiklopedi Tasawuf*. Bandung: Angkasa, 2008.
- Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2007.
- _____. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Jakarta: Rosda, 1999.
- Badan Pusat Statistik. *Acheh Dalam Angka*. Banda Aceh: BPS, 2003.
- Basam Ali. *Ar-Ruh*. Riyad: Dar Ibn Taimiyyah, 1985.
- Basrowi. *Pengantar Sosiologi*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2005.
- Beals and Hoijer. *An Introduction To Antropology*. The Mac Milan Company: New York, 1959.
- Benda, Harry J. *The Crescent and The Rising Sun*. Den Hag dan Bandung: Van Hoeve. 1958
- Berger. *Islam Bubuhan Kumai*, Dalam Sulaiman Al-Kumayi, Semarang: Pustaka Zaman, 2001.
- Bronislaw Malinowski. *The Dinamic of Culture Change*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- Budiwanti. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

- Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- C. Snouck Hurgronje. *The Atjehnese*, terj. A. W.S. O'Sullivan, Leiden: E. J. Brill, 1906.
- C.C. Berg, H.A.R. Gibb, ed. *Whither Islam? A Survey of Modern Movement in the Muslim World*. London: Victor Gollancz & Ltd., 1932.
- Carnelis Van Dijk, *Rebellion Under The Banner of Islam (The Darul Islam in Indonesia)*, terj: Pemberontakan Darul Islam. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995.
- Carol R. Ember dan Melvin Ember. *Cultural Anthropolology*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Clifford Geertz. *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- _____. *The Interpretation of Culture*. London: Sage Publication, 1970.
- Cristopher Lioyd. *Explanatiom Social History*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Cut Nyak Kusmiati, "Manusia dan Kebudayaan Aceh Menjelang Kedatangan Islam." Dalam *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, ed. Ali Hasjmi. Bandung: Al-Ma'arif, 1981.
- D. B. Mc. Donald, Ulama dalam M. Th. Houtma, *First Ensyclopedia of Islam 1913-1936*, Leiden: E.J. Brill, 1987.
- D'Andre R. *The Development of Cognitive Antropologi*. UK: Cambridge University Press, 1995.
- Dadang Supardan. *Pengantar Ilmu Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara, 2009.
- Dadang Kahmad. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.
- Daerah Istimewa Aceh. *Profil Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara, 1992.
- Daniel L. Pals. *Seven Theories of Religion*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Denny,"Islamic Ritual: Perspectiv and Theories," Dalam *Approaches to Islam in Religijs Studies*, Richard C. Martin. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

- Departemen P dan K. *Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Departemen P dan K, 1990.
- Edward B. Tylor. *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. New York: Brentano's Publishers, t.t.
- Emile Durkheim. *The Elementary Forms of The Religious Life*. London: George Allen & Unwin, 1976.
- Engku Ahmad Zaky Bin Engku Alwi. *Aliran Sesat di Negeri Trengganu; Kajian terhadap Faktor Penyebaran Dan Langkah Mengatasinya* (Tesis PhD Jabatan Akidah Dan pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006)
- Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, Yogyakarta: LKis, 2000.
- Espositos. *Ensiklopedi Oxford; Dunia Baru Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Farhan. *Kuburan Agung; Menyikapi Fenomena Ketergantungan Kepada Para Wali*. Jakarta: Darul Haq, 2005.
- Frank M. Lebar. *Ethnic Group of Insulator Southeast Asia*. New Haven: HRAF Press, 1972.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. terj. Aswab Mahasin. Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981.
- _____. *Islam Observed* Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- _____. *The Religion of Jawa*, New York, The Free Press of Glenco, 1960.
- Fauzan Saleh. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi Ilmu, 2004.
- Fraenkel, J.R., and Wallen, N.E. *How to Design and Evaluate Research*. USA: Mc. Fraw-Hill Inc, 1996.
- Ghazali Darusslam. *Dakwah Islam dan Ideologi Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Dist, 1998.
- Ghazali Dunya. *Langgam Sastera Lama*. Kuala Lumpur: Oxfod University Press, 1969.
- H.A.R. Gibb. *Shorter Ensyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, 1961.

- Hammis Syafaq. *Bid'ah Dalam Praktek Keagamaan Masyarakat Islam Tradisional*. Jakarta: Al Maarif, 2009.
- Han Johnston. *The Cultural Analysis of Social Movement, Social Movement and Culture*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1995.
- Hari Purwanto. *Kebudayaan dan Lingkungan Dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Harry Austryn Wolfson. *Repercussion of Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Hasan Muarif Anbary. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.
- Hasanuddin Yusuf Adan. *Teungku Muhammad Dawod Beureu-eh, ULAMA, Pemimpin dan Tokoh Pembaharuan*. Malaysia: UKM Press, 2005.
- Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Hasyim Muzadi. *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*. Jakarta: Logos Wacana, 2000.
- Hermansyah. *Aliran Sesat di Aceh, Dulu dan Sekarang*. Banda Aceh: Lembaga Penelitian IAIN Ar-Raniry, 2011.
- Herskovits, Melville J, *Cultural Anthropology*, New York; Alfred A. Knopf; 1964.
- Hidayat. *Akulturası Islam dan Budaya Melayu: Studi Tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu Pelalawan Riau*. Yogyakarta, IAIN Sunan Kali Jaga, 2007.
- Howard M. Federspiel. *Labirin Ideologi Muslim*. terj. Ruslani. Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2004.
- <http://Acheh.muhammadiyah.or.id/content-3-sdet-sejarah.html>
- <http://kejawen.co.cc/pranotomongso-aliran musim jawa Asli>
- <http://mpu.Achehprov.go.id/index.php/page/1/profil>
- Hurgronje. *Acheh di Mata Kolonialis*. Jakarta: Yayasan Sokoguru, 1985.
- Ibnu Taimiyah. *Tawassul dan Wasilah*. Pustaka Panjimas: Jakarta, 1987.

_____. *Qa'idah Jalilah Fi At-Tawassul wa Al-Wasilat*. Beirut Libanon: Dar-al 'Arabiyyah, 1980.

Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001.

Imtiyaz Yusuf, ed., *The Role and Contribution of Iranian Scholar to Islamic Civilization*. Bangkok: Cultural Center Embassy of The Islamic Republic of Iran, 2004.

Inayatillah, Peran Perguruan Tinggi Islam Pasca Penerapan Syariat Islam di Aceh, Dalam *The Role of Islamic Higher Learning Institution in Building Civil Society*. Lhoksumawe: STAIN Zawiyah Cot Kala Aceh, 2010.

Ira M. Lapidus. *A History of Muslim Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Iskandar. *De Hikayat Atjeh*. S-Gravenhage: N. V. De Nederlandshe Boek-en Steendrukkerij, V.H.H.L Smits, 1959.

Ismail Jakup. *Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Wijaya, 1990.

Imam Barnadib, *Arti dan Metodologi Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit FIP-IKIP, 1982.

Ismuha, *Bunga Rampai Temu Budaya Nusantara PKA-3*, Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 1988.

_____. *Ulama Dalam Persepsi Sejarah*, Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1976.

J. W. M. Bekker Sj. *Filsafat Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

_____. *Agama Asli Indonesia*, Yogyakarta: tt.

J.W. Berry., Segall & C. Kagitcibasi. *Handbook of Crosscultural Psychology: Social Behavior and Application*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Jacobs. *Het Familie en Kompongleven op Groot Atjeh*. Leiden: t.t

Jaih Mubarak. *Sejarah Peradaban Islam*. Cet.I; Bandung: Pustaka Islamika, 2008.

James Siegel, *The Rope of God*. Los Angeles: University of California Press, 1969

- Kamaruzzaman Bustamam Ahmad. *Achehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012.
- _____. *Ulama, Separatisme, dan Radikalisme di Aceh*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- _____. *Islam Historis: Dinamika Study Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Kenneth Perry. *Southeast Asia: Crossroads of Culture*. Chicago, University of Chicago Press. 1948.
- Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1980.
- _____. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- _____. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990.
- _____. *Manusia dan Kebudayaan*. Jakarta: Gramedia, 1990.
- _____. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- _____. *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: UI Press, 1987.
- Kompasiana, 18 January 2013
- Lexi. J. Moleong. *Metodelogi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya: 2006.
- M Yunus Jamil. *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*. Banda Aceh: Ajdam Kodam Iskandar Muda, 1986,
- M. Atho Mudzhar. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1998.
- M. Buitelar. *Fasting and Feasting in Marocco, Woman's Participation in Ramadan*, Dalam Ritual Aneuk Jamei. Abdul Manan. Oxrord: Breg, 1994.
- M. Hasbi Amiruddin. *The Respon of The Ulama Dayah to The Modernization of Islamic Law in Aceh*. Disertasi Master: Institut of Islamic Studies Mc Gill University Montreal, 1994.
- _____. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhoksumawe: Nadiya Foundation, 2003.

- M. Jakfar Puteh. *Sistem Sosial Budaya dan Adat Masyarakat Aceh*, Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2012.
- M. Nejatullah Shiddiqi. *Tawhid in Islam*. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1979.
- M. Tholhah Hasan. *Ahlu sunnah wal-Jama'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU*. Jakarta: Lantabora Press, 2006.
- M. Yahya Harun. *Sejarah Masuknya Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Bina Usaha, 1986.
- M. Yunus Jamil. *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*. Banda Aceh: Ajdam Iskandar Muda, 1968.
- M. Zainuddin. *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.
- M.M. Djojodigono. *Azas-Azas Sosiologi*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1958.
- M.M.A Fadl. *Toward Global Cultural Renewal: Modernity and The Episteme Of Trancedence*. Herndon: 1995.
- Majid Fakhry *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford: Oneworld Publication, 1997.
- Majid Khadduri. *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*, terj. Kuswanto. Yogyakarta: Tarawang Press, 2002.
- Mark K.Woodward. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Marshal D. Sahlins. *Evolution and Culture*. Michigan: University Of Michigan Press, 1960.
- Marshall Hodgson GS. *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Martin Van Bruinessen. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Gading, 2013.
- Merwyn S. Garbarino. *Sociocultural Theory in Anthropology*. Long Grove: Waveland Press, 1983.
- Milton M.Gordon. *Human Nature, Class, and Ethnic*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

- Misnawati. *Pengaruh Manajemen Pendidikan Dayah Salafiyah di Aceh Terhadap Pendidikan Masyarakat dalam Dinamika Studi Keislaman*. Langsa: STAIN Zawiyah Cot Kala, 2011.
- Moehamad, Habib Mustofa. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur*. Yogyakarta: Jendela Kutu Wates, 2001.
- Moehammad Hoesin. *Adat Aceh*. Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan, 1970.
- Mohd Taib Osman. *Manual for Collection Oral Tradition with Special Reference to Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982.
- Mokhtar Mohd Dom. *Kepercayaan dan Pantang Larang*. Kuala Lumpur: Federal Publications Nassim, 1977.
- M. Rusli Karim. *Muhammadiyah Dalam Kritik dan Komentari*. Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Mudji Sutrisno. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Muhaimin AG. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*. Jakarta: Pt. Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Muhammad 'Isa bin Surah al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmizi*, Kuala Lumpur: Victory Agencie, t.p., 1993.
- Muhammad Alwy Almaliky. *Paham-Paham Yang Perlu Diluruskan*. Jakarta: PT Fikahati Aneska, 1983.
- Muhammad Atho Mudzhar. *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*. Los Angeles: University of California, 1990.
- Muhammad Bin Abdullah Al-Buraikan, *Pengantar Studi Aqidah Islam*. Jakarta: Rabani Press, 1998.
- Muhammad Habib Mustofa, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur*. Yogyakarta: Jendela Kutu Wates, 2001.
- Muhammad Hakim Nyak Pha, "Appresiasi Terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Tatakrama Dayah," Makalah, Seminar Appresiasi Dayah Persatuan Dayah Inshafuddin di Banda Aceh, 1987.

- Muhammad Harifin Zuhdi. *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Teludi Bayan Lombok*. Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009.
- Muhammad Nashiruddin Al-Abani. *Tawassul*, Terj Annur Rafiq Shaleh. Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1993.
- Muhammad Ridei. *Relasi Islam dan Budaya Lokal: Perilaku Keberagamaan Masyarakat Muslim Tengger (di Desa Sapikerep, Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo, Propinsi Jawa Timur*. Tesis Pascasarjana, Jabatan Studi Ilmu Agama Islam, Fakultas Pascasarjana, UIN Malang, 2011.
- Muhammad Solikhin. *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2010.
- Muhammad Tholha Hasan. *Islam Dalam Perspektif Sosiokultura.*, Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Muhammad Umar. *Peradaban Aceh*, Banda Aceh: Yayasan BUA FAT, 2006.
- Muijs, D.. *Doing Quantitative Research in Education with SPSS*. London. Sage Publication, 2004.
- Mukti Ali. *Alam Pikiran Modern di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1996.
- Mulyadi Kurdi. *Aceh di Mata Sejarawan; Rekonstruksi Sejarah Sosial Budaya*. Banda Aceh: LKAS, 2009.
- Munawiyah. *Sejarah Peradaban Islam*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009.
- Mursyidin. *Membuat Syariat Islam Bekerja*. Langsa Aceh: Zawiyah Serambi Ilmu Pengetahuan, 2015.
- Murtada al-Mutahhari. *al-Islam wa Iran*. Teheran: Qism al-‘Alaqa, al-Duwalayah fi Munaddamat al-Ilam al-Islamiyah, 1985.
- Musa Muhammad Ali. *Hakikat Tawassul Dan Wasilah Menurut Al-Quran Dan As-Sunnah* Terj. Ustaz Haji Ali Haji Mohammed. Selangor: Thinker’s Library, 2004.
- Mustafa A. Abdullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Musyrifah Sunanto. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Naguib al-Attas. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: UKM, 1972.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. Belmont Avenue: ABC International Group, Inc, 1994.
- Nazaruddin Syamsuddin. *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh Tahun 1945-1949*. Jakarta: UI Press, 1999.
- Nur Achmad. *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2001.
- Nurchalis Madjid. *Islam Agama Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1982.
- _____. *Tradisi Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- P. M. Laksono, *Tradition In Javanese Social Structure Kingdom and County side: Change in Javanese Conceptual Model*. Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1995.
- P.A. Hosein Djajadiningrat, "Islam in Indonesia," Dalam *Islam The Straight Path: Islam Interpreted by Muslim*, ed. Kenneth W. Morgan. New Delhi: Motilal Nanarsidass, 1958.
- P.J. Zoetmulder. *Culture, Oost en West*. Amsterdam: C.P.J. van der Peet, 1951.
- Parkin. *Ritual as Spatial Direction and Bodily Division*, in *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan*. Abdul Manan. Banda Aceh: Arraniry Press, 2013.
- Parsudi Suparlan. *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1993.
- Peter Connolly. *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Peter Salim. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1995.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Himpunan Putusan Tarjih*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah Majelis Tarjih, 1976.
- PJ. Zoetmulder. *Pantheisme and Monoisme in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, terj. M.C. Ricklefs. Leiden: KITLV Press, 1995.
- Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah. *Sejarah Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, 1977.

- Puji Kurniawan. *Akulturası Hukum Islam dan Budaya Lokal: Studi Terhadap Masyarakat Batak Angkola Padangsidempuan Perspektif Antropologi*. Jakarta: UIN Jakarta, 2014.
- Puwardi. *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Utaian Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Quentin Laur. *The Nature of Philosophical Inquiry*. Michigan: Marquette University Press, 1989.
- Quraish Shihab. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.
- R. O, Winstedt. *The Malay A Cultural History*. Singapore: Graham Brash Ltd: 1981.
- R. P. Soejono. "Prehistoric Indonesia", Dalam Haryati Soebadio (penyt), *Dynamics of Indonesian History*. Amsterdam: North Holland Publishing Co, 1978.
- Rachmat Subagya. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan, 1981.
- Rafael Raga Maran. *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Ralph Linton. *Antropologi: Suatu Penyelikian Tentang Manusia*. Bandung: Jemmars, 1984.
- _____. *The Culture Background of Personality*. New York: Appleton Century Croft, 1945.
- _____. *The Study of Man*. New York: Appleton Crofts. 1936.
- Raymond Williams. "The Analsys of Culture," Dalam *Culture, Idiology and Social Prosess*, ed. Tony Bennet et al. London: Batsford Academic and Educational Ltd, 1983.
- Ridwan Lubis. *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama Dalam Interaksi Sosial*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Risalah Seminar Masuknya Islam ke Indonesia*, Medan: Seminar Sejarah Mauknya Islam ke Indonesia, 1963.
- Robert H. Lauer. *Persfective, on Social Change*, terj. Alimandan. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- _____. *Perspektive of Social Change*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.

- Rohana Yusof. *Kaedah Penyelidikan Sosial*. Kuala Lumpur: Percetakan Cergas. 2003.
- Rusdi Sufi. *Adat Istiadat Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Aceh, 2002.
- _____. *Aneka Budaya Aceh*. Banda Aceh: Badan Perpustakaan Aceh, 2004.
- S Waqar Ahmed Husaini. *Islamic Environmental System Engineering*. London: Mansell Publishing Ltd, 1980.
- S. K. Sanderson. *Social Transposformations: A General Theory of Historical Development*. Oxford: Basil Blackwell. 1995.
- S. Wojowasito. *Sejarah dan Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Siliwangi, 1954.
- S.M. Amin. *Sekitar Peristiwa Berdarah di Atjeh*. Jakarta: Soerongan, 1956.
- Said Agil Husin al-Munawar. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Said. *Acheh Sepanjang Abad*. Medan: TP, 1961.
- Samsul Rijal. *Dinamika Pemikiran Islam di Aceh; Mendedah Toleransi, Kearifan Lokal dan Kehidupan Sosial di Aceh*. Banda Aceh: Badan Arsip dan Perpustakaan Aceh, 2011.
- Samuel M. Zwemer. *The Influence of Animisme in Islam*. London: Central Board of Mussions: 1920.
- Sarjono Sukanto. *Beberapa Teori Sosiologi tentang Struktur Masyarakat*. Jakarta: CV. Rajawali, 1982.
- Save M. Dagun. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LPKN, 2006.
- Schrieke. *Indonesia Sociological Studies*. Bandung: W. van Hoeve, 1956
- Sejarah Muhammadiyah, laman sesawan *Muhammadiyah*, dicapai 8 April 2016, <http://www.muhammadiyah.or.id/content-50-det-eksistensi-gerakan--muhammadiyah.html>.
- Serambi Indonesia, <http://Acheh.tribunnews.com/2013/12/02/ini-dia-pimpinan-huda-2013-2018>.
- Seyyed Hossein Nasr. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.

- Shabri, et al. *Kedudukan dan Peran Dayah di Aceh Pada Masa Revolusi Kemerdekaan*, Banda Aceh: Badan Perpustakaan Provinsi NAD, 2005.
- Shiddiqi, M. Nejatullah. "Tawhid in Islam" Dalam *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana S. Abu A`la Mawdudi*, ed. Khursid Ahmed dan Zafar Ishaq Ansari. Delhi: Markazi Maktaba Islami.1996.
- Sidi Gazalba. *Pengantar Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Antara, 1968.
- Simuh. *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Teraju, 2003.
- _____. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1996.
- Siti Sobah Binti Sulaiman. *Bidaah Dan Khurafat Dalam Masyarakat Islam: Suatu Kajian di Jeram, Selangor Malaysia*. Disertasi Sarjana Usuluddin. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam. Universiti Malaya, 2003.
- Sjafri Sairi. *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Sjamsuddhuha. *Corak dan Gerak Hinduismme dan Islam di Jawa Timur*. Surabaya: Suman Indah, 1990.
- SMN. Al-Attas. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamsation the Malaya-Indonesia Archipelago*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1969.
- Soedjito. *Transformasi Sosial. Menuju Masyarakat Industri*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1986.
- Soegarda Poerbakawatja. *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*. Jakarta: Gunung Agung, 1970.
- Soerjono Soekanto. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sole Soemardjan. *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986.
- Sudirman Tebba. "Dilema Pesantren Belenggu Politik dan Pembaharuan Sosial" Dalam *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, ed. M. Dawam Raharjo. Jakarta: P3M, 1985.
- Suharismi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.

- Sumandiyo Hadi. *Seni Dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Pustaka, 2006.
- Syarif Hidayatullah. *Islam Isme-Isme Aliran dan Paham Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Syarif Hidayatullah. *Muhammadiyah dan Pluralitas Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Syarifuddin Tippe. *Acheh di Persimpangan Jalan*. Jakarta: Cindesindo, 2000.
- T. Alamsyah et al. (ed.). *Pedoman Umum*, Banda Aceh: LAKA, 1990.
- T. J. Siegel. *The Rope of God*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat," Dalam Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia, ed. Taufik Abdullah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- _____. *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali: 1983.
- _____. *Islam dan Masyarakat*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Taufik Adnan Amal. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Sampai Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Teuku Mansoer Leupeung. *Sanggamara*. Michigan: Toekoe Mansoer Foundation, 1970.
- Tgk. Mohd Basyah Haspy. *Appresiasi Terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Terhadap Tata Krama dan Kehidupan Dayah*. Banda Aceh: Panitia Seminar Apresiasi Pesantren di Aceh Persatuan Dayah Inshafuddin, 1987.
- Thohir, Mudjahirin. *Orang Islam Jawa Pesisiran*. Semarang: FASINDO, 2006.
- Thomas W. Laverne dan Robert J. Anderson. *Sociology; the Study of Human Relationships*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc, 1972.
- Thomas, Edward J. *The Life of Buddha as Legend and History*. London: Routled & Keagen Paul, 1949.

- Tim Penulis Pusat Pengembangan Dayah dan Madrasah IAIN Ar-Raniry
Pengembangan Dayah dalam Perspektif Ulama Dayah. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2007.
- Toshihiko Izutsu. *Etika Beragama Dalam Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Undang-undang RI NO. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Bandung: FOKUSMEDIA, 2006.
- Van Leur. *Indonesia Trade and Society*. Gravenhage: W.Van Hoove, 1955.
- W.P. Groeneveld. *Historical Notes on Indonesia End Malaya Compiled From Chinese Sources*. Jakarta: Bharatara, 1960.
- Wan Hussein Azmi, "Islam di Aceh Masuk dan Berkembangnya Hingga Abad ke XVI." Dalam "*Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*," ed. A. Hasjmy. Bandung: Al-Ma'arif, 1993.
- William A. Haviland. *Antropology*, terj. R. G. Sukadijo, Surakarta: Erlangga. 1985
- William F. Ogburn. *Sociology*. New York: Houghton Mifflin, 1964.
- Winstedt. *A History of Malaya*. Singapore: Royal Asiatic Society, 1935.
- Wolters, O. W. *The Fall of Sriwijaya in Malay History*. New York: Cornell University Press, 1970.
- Yusny Saby. "*Islam and Social Change: The Ulama in Acehese Society*." Disertasi Ph. D Temple University, 1995.
- Zainuddin. *Tarikh Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1957.
- Zakaria Ahmad. *Sekitar Kerajaan Aceh*. Medan: Manora, 1992.
- Zakiah Daradjat, ed. *Perbandingan Agama I*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- ‘Umar ‘Abd al-Jabbār, *Khulāsh ah Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn*. Surabaya: Sālim Nabhān, t. th.

Temu Bual

- Abdullah Sungsang (Tokoh adat dan pelaku ritual *peuneuphoen*), dalam temu bual dengan penulis, Garot Sigli Aceh, 21 Agustus 2015.

Abu Muhammad Yus (Tokoh Agama dan Politik Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 8 Maret 2016.

Abua Rasyid (Ketua Adat Kampung, Masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 24 Desember 2015.

Asiah Binti Jamil (Pelaku Ritual, masyarakat Ulim Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 Desember 2015.

Ayyub Yusuf (Wakil Ketua Majelis Adat Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 30 Juli 2015.

Dr. Tarmizi Jakfar (Pensyarah Kanan Hadith, UIN Ar-Raniry), dalam temu bual dengan penulis, 7 Maret 2016.

Fakhrul (Masyarakat Beuah Delima Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 27 Desember 2015.

Hasanuddin Yusuf Adan (Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 4 Desember 2016.

Ibrahim (pelaku ritual *Rah Ulei*, masyarakat Reubee Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 24 Desember 2015.

Irwan (Tokoh Masyarakat Reubee), dalam temu bual dengan penulis, pada tanggal 25 Agustus 2014 di Reubee, Pidie.

Jamaluddin, (Calon Jamaah Haji, ketua Komite Nasional Pemuda Indonesia), dalam temu bual dengan penulis di Reubee, 20 Januari 2015.

Khairani (Pelaku ritual Takei, masyarakat Beuah Delima Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 5 Januari 2016.

Lukman (Petani dan pelaku ritual Peuneuphoen, masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2015.

Maimunah, (Pelaku Rah Ulei, warga Reubee), dalam temu bual dengan penulis, pada tanggal 26 Agustus 2014 di Reubee.

Muhammad Amin (Masyarakat petani), dalam temu bual dengan penulis, 30 Juli 2015

Muhammad Nur (Pelaku ritual, masyarakat Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 September 2015.

Nuga Kamal (Tokoh masyarakat, Grong-Grong Sigli Aceh) dalam temu bual dengan penulis 26 Desember 2015.

- Po Bit bnti Muhammad (Pelaku Ritual Takei, masyarakat Kampong Mutiara Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 6 Januai 2016.
- Prof Dr Syahrizal Abbas (Kepala Dinas Syariat Islam Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 18 Mei 2015.
- Prof Dr. Alyas'a Abubakar (Guru Besar UIN Ar-Raniry Banda Aceh dan Pimpinan Muhammadiyah Aceh), dalam temubual dengan penulis 27 Desember 2015.
- Putua Suman, (Tokoh Masyarkat di Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 15 Agustus 2015.
- Ridwan Nurdin (Pelaku Ritual, masyarakat Tangse Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 28 Desember 2015.
- Sabri, (Masyarakat kampong Merdu), dalam temu bual dengan Penulis, 22 Januari 2015.
- Salbiah Binti Mahmud (Pelaku Ritual Takee, masyarakat Merdu Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 September 2015.
- Salbiah Binti Syamaun (Pelaku Ritual, masyarakat Simpang Tiga Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 3 Januari 2016.
- Samsul Bahri (Ketua Dewan Dakwah Pidie, Pensyarah STAI Al Hilal), dalam temu bual dengan penulis, 29 Desember.
- Subki Ali, (Ketua Adat Kampung Reubee, Kecamatan Delima Sigli), dalam temu bual dengan penulis, 23 Mei 2015.
- Sulaiman (Pelaku Ritual, Masyarakat Gumpang Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 Desember 2015.
- Syakubat (Pelaku Ritual *Rah Ulei*, masyarakat Merdu Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 Desember 2015
- Syamsyidar (Pelaku ritual Syamsyidar, masyarakat Gumpang Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 Agustus 2015.
- Syarwan bin Hamid (Pelaku ritual Peuneuphoen, masyarakat Indra Jaya Sigli Aceh,) dalam temu bual dengan penulis, 22 Agustus 2015.
- Syukri, (Pelaku Rah Ulei, Kecamatan Delima Sigli), dalam temu bual dengan penulis, 25 Mei 2015, Pidie

Tengku Mainur Ismail (Tokoh Masyarakat dan Imum Menasah, Kecamatan Delima Sigli), dalam temu bual dengan penulis, 20 Pebruari 2015, Pidie.

Tengku Adnan (Putera Tgk Muhammad Amin, Imam Mesjid Beuah Delima Sigli Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 26 September 2015.

Tengku Faisal Ali (Wakil Ketua MPU Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 18 Mei 2015.

Tengku Luthfi (Pimpinan Pesantren Raudhatul Fata, Seulimum Aceh), dalam pengajian dengan penulis, 27 Desember 2015.

Tengku M Yusuf Ibrahim (Pimpinan Pesantren Darul Aitam Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 26 Agustus 2014, Pidie.

Teungku Abullah Pirak (Tokoh Masyarkat dan Imam di Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 15 Agustus 2015.

Teungku Azis (Pimpinan Balai Pengajian, Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 20 Januari 2015.

Teungku Bukhari Sanusi (Pimpinan Pesantren Bustanul Ma'arif, Kecamatan Delima, Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 19 Juni 2015.

Teungku Mahyiddin (Pimpina Pesantren Darul Mutaallimin Reubee), dalam temu bual dengan penulis, 26 Agustus 2014, Pidie.

Teungku Muhammad Dawud Zamzami (Ketua Persatuan Dayah Aceh), dalam temu bual dengan penulis, 25 Mei 2015.

Teungku Qamaruzzaman (Tokoh Masyarakat Reubee), dalam temubual dengan beliau, 20 September 2014.

Umar bin Mahmud (Pelaku ritual *Takei*, masyarakat Kampong Mutiara), dalam temu bual dengan penulis, 6 Desember 2016.

Yusri Ismail (Tokoh adat), dalam temu bual dengan penulis, 23 September 2013, Pidie.

Jurnal

A. Hasjmy, "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah," *Sinar Darussalam* 63 (1975).

- A. Hasjmy, *Dari Tanah Aceh Kebudayaan Islam Memulai Sejarahnya di Nusantara*; Majalah Jeumala, Banda Aceh: Lembaga Adat Dan Kebudayaan Aceh. 1993).
- Aboe Bakar Aceh, *Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, Makalah Pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II. 1972., Banda Aceh.
- Agus Setiawan, Budaya Lokal Dalam Perseptik Agama, *Jurnal Esensia* 8. no.2. Juli 2012.
- Ali Sadikin, Gagasan Akulturasi Islam di Indonesia (Dari Sekularisasi Hingga Liberalisasi) Dalam *Taqafiyat Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam* 5 no. I. (Yogyakarta: Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, 2004).
- Alwi Bani Rakhman, "Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan," *Jurnal Esensia* 14, no. 2 (2013).
- Andik Wahyun Muqoyyidin, "Dialektika Islam dan budaya lokal dalam bidang sosial sebagai salah satu wajah Islam Jawa," *Jurnal El-Harakah*, 14 no. 1 (2012).
- Andik Wahyun Muqoyyidin, "Dialektika Islam dan Budaya Lokal Jawa," *Jurnal Kebudayaan Islam* 11. No. 1 (2013).
- Anjar Nugroho, "Dakwah Kultural : Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal," *Jurnal Ilmiah Inovasi*, no.4 Th.XI/. 2002.
- Anthony H. Johns, *Sufisme in Southeast Asia: Reflection and Reconsiderations*. JSEAS 26, (1995).
- Campbell D. dan Fiske D "Convergent and Discriminant Validation" in *Psychological Bulletin* 56, no 3. (1959).
- Che Zaina Sa'ari, "*Kaedah Penyelidikan Lanjutan*" (Kertas kursus, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universityi Malaya pada 22 Julai 2009.
- Chritian Ariani, Motivasi Peziarah Kuburan *Jurnal Patra Wiry*a .3 no.1 Maret 2003.
- Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," *American Antropologist Journal* 59, no 1 (1957).
- Donny Khairul Aziz, "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa," *Jurnal Fikrah* 1. no. 2(2013).
- Erwin Arsadani MS," Islam dan Kearifan Budaya Lokal," *Jurnal Esensia* 13, no. 2 (2012).

- Essi Hermaliza, *Keujreun Blang; Pang Ulee Meugoe*, *Jurnal Buletin Haba* 13, no. 47 Th. VIII, Edisi April-Juni (2008)
- Hilmy Bakar Almascaty, "Relasi Persia dan Nusantara Pada Awal Islamisasi," *Media Syari'ah*, 15, no. 1 (January-Juni 2013).
- Howard. M. Federspiel, "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia," *Indonesia* 10, no 5. (Oktober 1970).
- Husni Jalil, "Fungsi Majelis Permusyawaratan Ulama Dalam Pelaksanaan Otonomi Khusus di Aceh," *Jurnal Equality* 12, no 2 (2007).
- Idham, "Pergumulan Budaya Lokal dengan Islam di Baubau," *Jurnal Study Islam* 3, no 1 (2014).
- Ismail Suardi Wekke, "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis," *Jurnal Analisa* 8. no. 1(2013).
- John Morgan, "Religion and Culture as Meaning System: A Dialogue between Geertz and Tillich," *The Journal of Religion* 57, no 4 (1977).
- K. R. Hadji Hadjid, 'al-Bid'ah," *Suara Muhammadiyah*, no. 1 (Maret 1958).
- Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim*, *Edukasi* 8, no. 2. (2010).
- Keesing, "Theories of Culture," *Annual Review of Anthropology Journal* 3, no 2 (1974).
- M. Arsyad, "Kajian Kritis Terhadap Akulturasi Islam dan Budaya Lokal di Jawa" *Jurnal Lentera Pendidikan* 15, no 2 (2012).
- Marzuki, "Tradisi Meugang Dalam Masyarakat Aceh": Tafsir Agama Dan Budaya, *Jurnal el Harakah* 16 No.2 (2014).
- Marzuki, "Tradisi Peusijek dalam masyarakat Aceh: integrasi Nilai-nilai Agama dan Budaya," *Jurnal el-Risalah* 16. no. 2 (2014).
- Mohd Fakhruddin Abdul Mukti, "Tawassul Dalam Pemikiran Islam: Pro Dan Kontra" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 20-22 Julai 2010).
- Mohd. Koharuddin bin Mohd Balwi, Tradisi Keilmuan dan Pendidikan dalam Tamaddun Melayu di Nusantara, "*Jurnal Kemanusiaan* 10, no. 3 (2010).
- Muchammad Abu Bakar, Pandangan Muhammadiyah Tentang Kebudayaan, *Jurnal Tajdida* 8. no. 1 Juni (2010).

- Muhammad Said, *Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, Makalah Pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II, Banda Aceh. 1972.
- Mun'im DZ, Abdul, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara" *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* 5 no. 26, (2008).
- Muwahhid Shuhlan, "Rekonstruksi Hukum Islam Dan Implikasi Sosial Budaya Pasca Reformasi Di Indonesia," *Jurnal Karsa* 20, Desember (2012).
- Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura," *Jurnal el-Harakah*, 12, no.2, (2010).
- Paisun, "Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal," *Jurnal el harakah: Dinamika Islam Kultural* 12, no 4. (2010).
- Suhartini, *Kajian Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Pengelolaan Sumberdaya Alam Dan Lingkungan* (Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan Dan Penerapan Mipa, Fakultas Mipa, Universitas Negeri Yogyakarta, 16 Mei 2009.
- Tuckman, B.W. (1999). *A Tripartite Model of Motivation for Achievement: Attitude-Drive-Strategy*. Paper Presented in the Symposium: Motivational Factors Affecting Student Achievement-Current Perspectives at the Annual Meeting of the American Psychological Association. Boston. 1999.
- Ummy Sumbulah, "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya," *Jurnal el Harakah* 14, no.1 (2012).
- Zakaria Ahmad, *Sejarah Aceh Sebelum Islam*, Kumpulan Kertas Kerja pada Seminar tentang "Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Istimewa Aceh, (Banda Aceh: 10-16 Juli 1978).

SOALAN TEMU BUAL

ANALISIS AKULTURASI BUDAYA DAN KEPERCAYAAN TRADISIONAL DALAM MASYARAKAT ACHEH MENURUT PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM

Daftar berikut ini memuat tentang sejumlah pertanyaan yang menggambarkan pendapat mengenai kebiasaan, pandangan, keyakinan, amalan dan adat yang berlaku dan menjadi amalan masyarakat Aceh.

Pertanyaan:

1. Bagaimana pendapat anda tentang *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
2. Menurut pendapat anda, untuk apa *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* itu dilakukan dan bagaimana kalau tak dilakukan, apa yang akan terjadi terhadap kehidupan kita manakala perkara tersebut tak dilakukan?
3. Sejak kapan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* sudah dilakukan oleh masyarakat Aceh?
4. Menurut pandangan anda, adakah hubungan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* dengan budaya atau kepercayaan non Muslim yang sejak lama ada di Aceh?
5. Menurut anda, mengapa amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut masih dipraktikkan sampai sekarang?
6. Pernakah anda mendapat larangan dari Ulama untuk tidak melakukan amalan tersebut?
7. Apakah orang tua anda dan datok anda pernah dan rutin melakukan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
8. Bagaimanakah konsep akidah Islam terhadap amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut, adakah ianya bercanggahan?
9. Kapan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut diamalkan, adakah sanksi atau hukuman manakala amalan tersebut dilanggar atau tak dilakukan?

10. Manakala anda mengharap sesuatu, kemudian *bernazar* agar maksud anda diwujudkan oleh Allah dan anda akan melakukan *Rah Ulei* bagaimana kalau amalan *Rah Ulei* tak dilakukan?
11. Darimanakah anda tahu amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut?
12. Sejauh manakah Islam membolehkan amalan tradisi boleh diamalkan?
13. Bagaimanakah caranya agar amalan tersebut tidak lagi diamalkan oleh masyarakat?
14. Mengapa Anda tidak tahu kebercanggahan amalan tersebut dengan akidah Islam?
15. Apakah anda pernah dilarang untuk tidak mengamalkan ritual tersebut?

Soalan temu bual sebelum dibuat pembetulan oleh para pakar

1. Apakah hukum melakukan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
2. Apakah amalan ini sudah dilakukan sejak sebelum Islam datang ke Aceh?
3. Apakah sebabnya amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* masih berterusan diamalkan sampai setakat ini?
4. Apakah Anda pernah dilarang untuk tidak mengamalkan amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
5. Pernahkan Anda atau ahli keluarga Anda mengamalkan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei*?
6. Bagaimanakah konsep akidah Islam terhadap amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tersebut, adakah ianya bercanggahan?
7. Untuk apa amalan ini diamalkan dan bilakah ia kena lakukan?
8. Siapa sajakah orang yang melakukan amalan tersebut?
9. Apa yang semestinya dilakukan agar amalan *Rah Ulei*, *Peuneuphoen* dan *Takei* tidak diamalkan lagi?
10. Bagaimanakah cara yang harus ditempuh agar amalan ini tidak diamalkan lagi?

Keterangan:

Rah Ulei adalah mencuci muka dengan air yang dicampur dengan beberapa jenis bunga dan jeruk purut. Amalan ini dilakukan manakala seseorang berhajat/menginginkan suatu sesuatu keinginan tercapai misalnya dia bernazar bahawa kalau lulus dalam test masuk di sebuah kilang dan ia diterima sebagai karyawan di sana, maka ia akan melakukan *Rah Ulei* di kuburan Ulama.

Peuneuphoen adalah sesajen yang terdiri dari telur, nasi, pisang, uang, bunga dan beberapa jenis dedaunan adalah sebuah sesembahan yang diperuntukkan bagi penguasa sawah yang dalam istilah Aceh dinamakan *Poni*. Sesembahan tersebut dibuat manakala masyarakat Aceh mulai menanam padi di sawah. Amalan ini mesti dilakukan agar hasil panen yang akan diperoleh nanti akan lebih baik dan jauh dari segala macam bahaya maupun penyakit padi. Bila perkara ini tak diamalkan, maka orang Aceh meyakini bahawa hasil panennya tak akan banyak kerana penguasa sawah atau *Poni* tak diberikan sesembahan.

Takei adalah sesajen yang terdiri dari makanan dan dedaunan tertentu yang diletakkan di setiap rumah penduduk. *Takei* ini dipersembahkan kepada Roh Penjaga rumah agar pemilik rumah dan seisinya tidak mendapat mara bahaya dan dijauhkan dari berbagai macam penyakit. Roh penjaga rumah diyakini bisa menyelamatkan seisi rumah dari gangguan berbagai macam penyakit.